

В.А.Малинин

*ДИАЛЕКТИКА
ГЕГЕЛЯ*

И

*АНТИ-
ГЕГЕЛЬЯНСТВО*

В.А.Малинин

ДИАЛЕКТИКА
ГЕГЕЛЯ
И
*АНТИ-
ГЕГЕЛЬЯНСТВО*



Москва «Мысль» 1983

ББК 87.3
М19

РЕДАКЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Рецензенты:

чл.-кор. АН Казахской ССР А. Х. ҚАСЫМЖАНОВ
док. юр. наук В. С. НЕРСЕСЯНЦ

Малинин В. А.

М19 Диалектика Гегеля и антигегельянство. — М.:
Мысль, 1983. — 240 с.
85 к.

В монографии прослеживается становление и развитие основных идей и положений гегелевской диалектики. Одновременно автор анализирует главные аргументы антигегелевской критики со стороны представителей современного Гегелю иррационализма и домарксовского материализма (Ф. Шлейермахер, К. В. Ф. Зольгер, Ф. Шеллинг, С. Киркегор, А. Шопенгауэр, Л. Фейербах).

Работа рассчитана на специалистов по истории философии и культуры.

М — 0302010000-016
004(01)-83 — 14-83

ББК 87.3
1Ф

ПРЕДИСЛОВИЕ

Прогресс современной науки, развитие новейших методов и приемов исследования и постижения истины, практичность современной науки должны были, казалось, погасить интерес к «анахроничной» диалектической логике Гегеля. Но этого не произошло; гегелевская диалектика остается действенным компонентом современного знания.

Аристотель сказал в свое время, что философия начинается с удивления. Долгая жизнь гегелевской диалектики в самом деле достойна удивления. Изучение рационального содержания гегелевского метода и одновременно критика приемов панлогизирования, приводящих к мистификации реальных процессов, является давней традицией истории мысли. К. Маркс указал эвристические основания внимания исследователей к этому, казалось бы, весьма абстрактному предмету, заметив, что «Гегель очень часто внутри *спекулятивного* изложения дает *действительное* изложение, захватывающее самый *предмет*» (1, 2, 66).

Но если это так, то изучение найденного в диалектической логике Гегеля рационального содержания имеет немаловажное научное значение. Этот вывод стал общепризнанным.

В данной работе анализируется в исторической последовательности критика гегелевской диалектики антигегельянцами — от появления первых работ Гегеля и вплоть до формирования марксизма. Этот вопрос мало освещен в литературе. Между тем изучение взглядов противников гегелевской диалектики, среди которых были мыслители мирового масштаба, имеет не только энциклопедическое значение. Употребляя понятия *антигегельянства*, мы подразумеваем преимущественно тех современников Гегеля, которые так или иначе осуждали (и отвергали) его диалектику. Преодоление «абсолютной» диалектики оказалось в конечном счете вне воз-

возможностей идеалистического антигегельянства. Ни «решительнейшая диалектика» позднего Шеллинга, в которой в действительности не оказалось решительно ничего содержательного, ни «диалектика души» Киркегора, ни другие системы мышления, вроде предлагавшихся Шлейермахером или Шопенгауэром, не только не испровергли диалектику Гегеля, но, скорее, подтвердили «от противного» богатство ее идей. Гегель вопреки мнению многих его биографов и исследователей не считал к тому же свою систему окончательно завершенной и отделанной. Во введении к «Лекциям по истории философии» он замечает, что современная философия (разумеется, прежде всего его собственная философия) не созрела окончательно и «пребывает в труде саморазвития».

Философия Г. В. Ф. Гегеля оказывала в это время настолько мощное влияние на общественное самосознание, что, по словам К. Маркса, Гегель «постепенно сделался всеобщей шпаргалкой, справочным словарем всех новейших немецких спекулянтов принципами и фабрикантов систем» (1, 3, 159).

Изучение этого вопроса проливает дополнительный свет на историю философии и современную философию, помогая понять программные постулаты влиятельных буржуазных течений не только XIX, но и XX в.

Естественно, что разбор всех этих воззрений мало доказателен и интересен без предварительного анализа решающих идей Гегеля. В свою очередь диалектика Гегеля (например, в теоретическом отношении) неясна вне связей ее с античной диалектикой, а также с диалектикой непосредственных предшественников Гегеля в классической немецкой философии XVIII—XIX вв. Это не лишает идеи Ф. Шеллинга или Ф. Шлейермахера, немецких романтиков или И. Г. Фихте, А. Шопенгауэра или С. Киркегора самостоятельного историко-философского интереса; здесь они рассматриваются преимущественно под углом зрения их отношения к «абсолютной» диалектике.

Существовало не только идеалистическое антигегельянство. Были мыслители, которые сочувственно оценивали диалектику, например И. В. Гёте. Особое значение имеет материалистическая критика Л. Фейербахом гегелевской диалектики. Изучение ее идей дает более полное представление не только о Фейербаховом материа-

лизме в форме антропологизма (в его отношении к гегелевской диалектике), но и о становлении материалистической диалектики вообще.

Логическим продолжением темы является изучение становления материалистической диалектики Маркса и Энгельса, в особенности анализ причастности к этому становлению гегелевской диалектики. Тема эта — предмет отдельного исследования. Пока же заметим следующее: Марксова критика Гегеля отличается от критики идеалистических антигегельянцев в первую очередь тем, что она позитивна и лишена каких-либо претензий на подмену гегелевского метода той или иной разновидностью диалектизированного идеализма. От фейербаховского понимания диалектики Гегеля марксовское отличается тем, что оно не только по-материалистически усваивает гегелевский метод, но идет дальше, глубже — на основе понимания связи теории с практикой. Это понимание закладывает основы новой, материалистической диалектики, сохраняя в то же время ценное и позитивное, достигнутое на гегелевском (идеалистическом) и фейербаховском (антрополого-материалистическом) уровнях истолкование диалектики. В. И. Ленин в работе «О значении воинствующего материализма» (1922) призывал философов быть «своего рода «обществом материалистических друзей гегелевской диалектики»» (4, 45, 30). Этот завет сохраняет все свое значение и для наших дней.

Научные устремления мои направлены на удаление из философии всего того, что незаконно узурпировало это наименование.

Гегель

Часть первая

ПРЕДПОСЫЛКИ ДИАЛЕКТИКИ ГЕГЕЛЯ

ГЕГЕЛЬ И АНТИЧНАЯ ДИАЛЕКТИКА

Постановка вопроса. Где начинается диалектика Гегеля? В «Феноменологии духа» или в более ранних работах? В «Жизни Иисуса» или в «Науке логики»? Может быть, она начинается с влияния «друга Шеллинга»? Или истоки гегелевской диалектики необходимо искать в античной диалектике?

Какой бы из этих точек зрения мы ни придерживались, ясно, что диалектика Гегеля не без исторических и теоретических предпосылок, хотя он считал свою философскую систему в логическом отношении «беспредпосылочной». Исторические предпосылки этой формы мышления — социальные условия и обстоятельства классовой борьбы эпохи конца XVIII — начала XIX в. Обще-теоретические предпосылки гегелевской диалектики коренятся в существовании различных догегелевских форм диалектического мышления, и прежде всего в античной философии. Как только мы обращаемся к теоретико-методологическим предпосылкам диалектического образа мышления того или иного философа и интересуемся его мнением по этому вопросу, мы обнаруживаем, что любой из них — от Шлейермахера и Киркегора до Фейербаха и Маркса — видел эти предпосылки в античной диалектике. Гегель не был исключением; напротив, он представляет самый яркий образец существования такой связи.

Вопрос о воздействии на самосознание Гегеля идей античной диалектики и ясен, и неясен. Он ясен в силу почти всеобщего признанного интереса Гегеля к спекуля-

тивному элементу в античной диалектике, но в то же время он не вполне ясен в логике опосредствований, а также особенностей гегелевского отношения к диалектике древних. Эта сравнительная неясность не может, разумеется, служить основанием для таких выводов, как заключение Р. Кронера, будто система философского мышления Гегеля есть не что иное, как синтез греческой философии и христианской теологии, — вывод, внешне соответствующий гегелевской триаде, но сам являющийся плодом кронеровского субъективизма (см. 124).

У Гегеля много общего с Марксом в исключительном внимании и в какой-то всепокоряющей любви к античной культуре. Гегель глубоко понимал значение античного наследства и был необыкновенным знатоком истории античной философии, обладавшим к тому же большими филологическими способностями. Он прекрасно знал древнегреческий язык и латынь. Кроме личного интереса к истории мысли у него возникала объективная потребность в историко-философском обосновании своей системы абсолютного идеализма (см. 108); поэтому он тщательно изучал историю философии, в особенности историю диалектики, этой «всеобщей философии» (18, 10, 33). Не только в замечательных «Лекциях по истории философии», которые имеют особое значение для понимания его взгляда на философию, но и в других трудах он постоянно обращается к истории античной мысли. Оправдание своего постоянного интереса к ней Гегель видел в том, что философия древних является основой новой философии. Эту мысль он распространял и на диалектику. Он указывал в «Науке логики», что диалектика «не представляет собой ничего нового в философии. Среди древних изобретателем диалектики называют Платона и делают это с полным правом, поскольку в философии Платона диалектика впервые встречается в свободной научной и, следовательно, в объективной форме. У Сократа диалектика, в согласии с общим характером его философствования, имеет еще преимущественно субъективную форму, а именно форму *иронии*» (22, 1, 207). Здесь обращает на себя внимание сопоставление платоновской диалектики, как объективной, с сократовской, как субъективной. В «Лекциях по истории философии», созданных значительно позднее «Науки логики», Гегель указанным формам диалектического мышления предпочитает более глубокие формы

диалектики, развитые Гераклитом и Аристотелем (материалистические в своей основной тенденции). Эта коррекция — результат более глубокого подхода к истории диалектики и к сумме ее вопросов. Как это звучит ни парадоксально, Гегель верно понял основной материалистический смысл диалектики древних, когда писал, что греки, в частности элеаты, как правило, берут предмет со стороны тех определений, которыми он сам обладает. Это признание ценности объективной диалектики древних, конечно, не может быть патентом на непогрешимость Гегеля. Он восхищался больше всего мыслителями, взгляды которых соответствовали (или он думал, что они соответствуют) идеям, вложенным им в его собственную систему. Но Гегель действительно умел отметить выдающееся в любой системе знания.

Античный материализм. Описывая взгляды материалистов, Гегель прибегал подчас к произвольному изложению их идей. Так, он порицает материалистов античности за то, что они понимали «всеобщее в форме определений природы» и, следовательно, «в частной форме»; всеобщее, по утверждению Гегеля, может быть выражено только в идеальной форме — только в форме определений мысли, посредством понятия. Античные материалисты придерживались другого взгляда, который Гегеля не устраивал: всеобщие определения мысли, утверждал он, потому и возможны, что они фиксируют в абстракции всеобщие черты, законы природы, действительности. Впрочем, Гегель колеблется в оценке характера взглядов отдельных материалистов и целых течений античной мысли. Так, он не решается безоговорочно отнести пифагорейство к идеалистическому направлению в философии, хотя и замечает, что «признание противоположности существенным моментом абсолютного ведет вообще свое происхождение от пифагорейцев» (18, 9, 191). В трактовке центрального пункта пифагорейской философии, понятия числа, Гегель характеризует его то как «чистое понятие», то как вещь «в мысли» (там же, 196). Во второй части антитезы он следует Аристотелю*. Диалектическое мышление, опирающееся на понятие числа, неполно: «...выражающий мысль в числах избав-

* Ср. с другим его замечанием: «Мы должны признать грандиозность мысли, что в системе небесных сфер все определяется числовыми соотношениями, которые необходимо связаны друг с другом...» (18, 9, 203).

ляет себя от самого важного, но вместе с тем и самого трудного, а именно от высказывания мысли в определенных понятиях» (там же, 174).

Заслуга пифагорейцев перед историей мысли заключается, по мнению Гегеля, в попытке первичной классификации объективно наблюдающихся «противоположностей, к которым можно свести все вещи...» (там же, 192). Он видит у пифагорейцев десять решающих противоположностей: «...граница и бесконечное; ...чет и нечет; ...единство и множество; ...и т. д.». В истории философии это шаг вперед в становлении мышления через понятия, хотя, замечает Гегель, в пифагорейском толковании противоположностей «нет ни порядка, ни смысла» (там же). Он не согласен и с пифагорейской гипертрофией возможностей математики как науки.

Объективность в оценке учений античных материалистов у Гегеля подчас самым причудливым образом сочетается с крайним субъективизмом. За примерами не надо ходить далеко. Так, Гегель находит основное заблуждение Фалеса в том, что у него «материальное имеет философское значение», что Фалес видит в первоначале «определенную, ближайшим образом физическую форму». Наивный реализм милетской школы не устраивает его. В связи с рассказом о Фалесе, упавшем по рассеянности в яму, Гегель замечает, что смеющиеся над рассеянными философами и над философией, «разумеется, не могут упасть в яму, потому что они раз и навсегда лежат в ней и не обращают своих взоров ввысь». Фалес, «обративший свой взор ввысь», сделал, по мнению Гегеля, два подвига умозрительного характера: «...он совершил отвлечение, дабы обнять природу в одной простой чувственной сущности» и «...он выставил понятие основания, т. е. определил воду как бесконечное понятие, как простую сущность мысли...» (там же, 165).

Утверждение о признании Фалесом воды в качестве простой сущности мысли вряд ли соответствует фалесовскому пониманию, но Гегель и не стремится к точному воспроизведению строя мысли великого милетца; он озабочен больше другим, а именно воспроизведением этого строя мысли в духе своей концепции. Поэтому фалесовская «вода» и появляется у него в виде «простой сущности мысли». Этой же линии оценок Гегель придерживается и в отношении к другим ионийцам. Так, он

буквально не находит слов в превосходной степени для восхваления Анаксагора, который, по его мнению, берет «в качестве сущности движущуюся, определяющую самое себя мысль...» (там же, 153).

Здесь у Гегеля явная модернизация, изображение взглядов, на этот раз Анаксагора, в духе спекулятивной конструкции абсолютного идеализма. Вообще манера Гегеля признавать частные заслуги тех или иных мыслителей и осуждать не устраивающие его в их взглядах и мнениях вещи более принципиального порядка вполне очевидна. Эта субъективистская манера отчетливо видна в гегелевском анализе античного атомизма. Учение Левкиппа он называет «очень скудным», а учение Демокрита — «бедным и сухим». Это мнение излагается на многих страницах «Лекций по истории философии», хотя Гегелю, конечно, было хорошо известно, что большая часть сочинений этих мыслителей, о которых так высоко отзываются древние авторы (в том числе и глубоко почитаемый им Аристотель), утеряна, а другие дошли до нашего времени в отрывках. О трудах другого величайшего атомиста древности Эпикура Гегель отозвался не менее высокомерно, чуть ли не с апломбом завзятого обскуранта: «Вряд ли мы должны очень жалеть о том, что они до нас не дошли; скорее, мы должны благодарить бога за то, что их нет» (18, 10, 364). По существу же о концепции Эпикура, так восхищавшего К. Маркса глубоким пониманием взаимопроникновения необходимого и случайного, он высказал довольно тривиальную мысль, а именно, будто Эпикур «приписывал все события случаю» (18, 8, 13).

Возьмем другой, не менее существенный вопрос. По мнению Гегеля, Левкипп и Демокрит, а также Эмпедокл повинны в метафизических крайностях. Основания этого мнения следующие. Все они «переходят к простому материальному, покоящемуся началу, к субстрату процесса, так что последний, как движение, отличен от этого начала» (18, 9, 153). Это означает, что атомисты отрывали материю от движения, субстрат от процесса. Справедлив ли этот упрек? Не совсем, хотя Гегель и ссылается на авторитет Аристотеля. Дело в том, что подлинное решение вопроса о неразрывности субстрата и процесса движения возможно, как считает Гегель, только если признать идею самодвижения понятий — иначе неизбежен мысленный разрыв между субстратом

движения и самим движением. Но это мнение неосновательно в том смысле, что возможный «мыслительный разрыв», связанный с особенностями отражения субъектом объективного движения, мы вовсе не обязаны и, более того, не должны переносить на движение материи как таковое.

Гегель был достаточно глубокомыслен, чтобы понять, что одно отрицание историко-философского значения атомизма Левкиппа — Демокрита неубедительно. Он знал, что эта философия антиидеалистическая. И потому он упрямо пытался извлечь из идей атомизма нечто созвучное его миропониманию. Приемы этого «извлечения» характеризуются его высказыванием, что Левкипп связал идеальное с действительностью, а не спрятал его — метафизически — за природой. Некоторые определения мышления (понятия), впервые введенные Левкиппом, также вызывают одобрение Гегеля. Так, он восхищается категорией «*для-себя-бытие*», употребляемой в одном из отрывков сочинений Левкиппа, замечая тут же, что это определение «должно быть во всякой логической философии». Однако Гегель не видит, что Левкипп вводит эту категорию для описания объективного состояния атома; в каком-то смысле определение Левкиппа ближе к кантовскому понятию *вещи в себе*, если связывать с ним вполне независимое существование некоей материальной сущности (атома), чем с гегелевским равным самому себе понятием.

Но Гегель (надо отдать ему должное) подчас увлекается объективной логикой предмета. Эта логика как бы берет его в плен, и тогда он высказывает верные суждения, глубоко схватывающие самую суть дела. Такова его мысль, что атомистика «вообще враждебна представлению о сотворении мира силою чужого существа», т. е. атеистична по своей мировоззренческой основе, придерживается принципа несотворимости и самодвижения материи. О верном понимании идей атомистов говорит и его замечание, что «естествознание впервые чувствует себя в атомистике освобожденным от необходимости указать *основание* существования мира» (18, 9, 269). Проблема, ложно решенная теологией и приносившая столь много мучений догегелевским метафизикам, в атомистике снята с достаточными основаниями. Гегель видит, что атомистика не нуждается даже в деистическом прикрытии. Объективная логика обязывала его

если не прямо идти к выводу, то поразмышлять на тему, не делает ли атомистика излишним и его собственное спекулятивно-логическое обоснование движения абсолюта, т. е. принимаемое им за изначальное противоречие между бытием и небытием. Но это означало бы требовать от него слишком многого. Гегель отвергал материализм принципиально, и приведенные выше его высказывания вынужденные. Признав законными материалистические посылки античного атомизма, он тут же отказывает атомизму в диалектике. Это обвинение мы можем принять спокойно, ибо речь идет, конечно, о *спекулятивной диалектике*.

Гегелевское понимание *спекулятивного* мы рассмотрим ниже. Пока же достаточно указать, что любая система античной философии оценивается им в конечном счете в зависимости от того, является ли она, по его представлению, шагом вперед в признании решающим предметом философии процесса *мышления о мышлении* или не является. Этот подход хорошо виден в гегелевском анализе диалектики элеатов.

Элеаты: проблема противоречий. Диалектика элеатов — одно из высших достижений древнегреческого философского гения. Исходный тезис этой диалектики вполне материалистический: элеаты признают в качестве необходимой предпосылки мышления и познания реальность бытия; небытие нереально, предположение о его существовании бездоказательно. Казалось бы, Гегель с его верой в «чистое бытие без дальнейших определений», т. е. в *ничто*, должен быть смущен этим обстоятельством, но этого не случилось: он увидел в диалектике элеатов нечто большее, чем только исходный тезис, а именно начало развития представления о движении самопознающего *духа*. Правда, этот дух — дух его представления. Решающее в диалектике элеатов — «диалектическое движение мысли, отрицающее определенное...» (18, 9, 153). Иными словами, элеаты, по мнению Гегеля, поняли, что предметно-чувственный мир — это только часть, причем отчужденная часть более многообразной реальности, которую можно назвать реальностью духа. Поэтому-то Гегель и ведет от элеатов родовую «появления чистой мысли». Он считает, в частности, парменидовское понятие нуса великим понятием, характеризующим глубочайшее проникновение философского ума в сущность всего действительного и разум-

ного. Выдвинув это и другие понятия своей философии, элеаты тем самым четко выразили на языке понятий «противоположность между мыслью и явлением, или чувственным бытием...» (там же, 211). Гегель понимает, конечно, что именно элеаты пытались проникнуть в диалектику взаимодействия между предметно-чувственной реальностью и ее отражением в мышлении человека, но он дает их попытке свое особенное объяснение. Он считает, что элеаты сумели избежать «дурной субъективности» в понимании реальности (не вообще субъективности, а именно *дурной*) благодаря тонкому пониманию взаимодействия решающих противоположностей. Этим они зафиксировали «начальную стадию *диалектики*, т. е. как раз начальную стадию чистого движения мышления в понятиях...» (там же).

Для Гегеля значение диалектики элеатов определяется тем, что именно здесь *мысль* выступила *свободно* и *самостоятельно*. Элеаты обозначили своей деятельностью особый этап развития философии, когда мысль смогла наконец (у Зенона) проявить на языке философских понятий свою истинную природу — «чистое мышление становится движением понятия в самом себе, чистой душой науки» (там же, 229). Его восторгает совершенный элеатами «отрыв» мысли от действительности и закрепление этого отрыва благодаря объективированию мысли в понятиях. Гегель убежден, что отделение произошло именно в философии элеатов, придавших мысли форму *понятия*, а не субъективную форму *мнения*, которая господствовала до них. Он сообщает три аргумента в защиту своего понимания элеатской концепции: «...чистая мысль (чистое бытие, единица) в своей неподатливой простоте и равенстве с самой собой непосредственно полагает самое себя, а все другое полагает как ничтожное; ...робкая сначала мысль, которая, окрепнув, допускает другое и выявляет свою силу на нем, теперь заявляет, что она понимает также и другое в его простоте и на нем самом показывает его ничтожность; ...наконец, мысль полагает другое в многообразии его определений» (там же, 211—212). Заметим, что это *другое* в своих собственных определениях полагается не объективно самим собою, а через мысль, которая здесь выступает гарантом объективности.

Гегель усматривает в диалектике элеатов два периода развития — дозеноновский и послезеноновский. Дозе-

ноновская диалектика элейской школы (Ксенофан, Мелисс, Парменид) еще несет в себе признаки субъективности мышления. Встречая в каком-либо определении противоположный предикат, диалектики этой поры тут же принимают данный предикат за признак неистинности определения. Субъективизм здесь выражается и в том, что упразднение нежелательной противоположности происходит, по словам Гегеля, «моим установлением определенного положения, различием, которое я провожу, различием согласно которому одна сторона истинна, а другая ничтожна» (18, 9, 231). Но Я, диктующее эти определения, не может быть безошибочным судьей уже хотя бы потому, что не имеет в себе объективного критерия истинности собственных различий. Эта характеристика Гегеля верна, она сохраняет свое значение гносеологического ориентира, и не только по отношению к дозеноновской диалектике. Я Парменида — не я обыденного сознания. Определения обыденного сознания полны противоречий, и философ должен избегать их, предлагая более глубокие и обоснованные определения бытия, которые не несут в себе очевидных противоречий.

Именно с элеатов начинается, по Гегелю, подлинная философия и история диалектики как таковая. В «Энциклопедии» он отмечает, что «логика начинает с того же, с чего начинает история философии в подлинном смысле этого слова. Это начало мы находим в элеатской философии, главным образом у Парменида, который понимает абсолютное как бытие и говорит: «Только бытие есть, а небытия нет». И Гегель добавляет: «Учение Парменида следует рассматривать как начало философии в настоящем смысле слова, потому что философия есть вообще мыслящее познание, а здесь впервые фиксирована чистая мысль и сделана предметом для самой себя» (22, 1, 219). Гегель обходит стороной тот существенный вопрос, что Парменид с его представлением о неизменном бытии является противником Гераклита с его представлением о вечном потоке становления. Известные сомнения по поводу того, что бытие Парменида трактуется в духе его, Гегеля, спекулятивного абсолюта, он также преодолевает просто — декретируя именно такое представление о бытии. Открыв у элеатов способность к чистому движению мышления в понятиях, Гегель приходит к выводу, что они «понимают изменение в его

наибольшей абстрактности как ничто», т. е. предлагает такую интерпретацию диалектики элеатов, которая соответствует его версии диалектики, где исходным пунктом является «чистое бытие». Гегель не сообщает оснований, по которым он тут же приписывает бытию идеальный статус, и размышляет тем не менее об идеальном небытии; хотя он не может в принципе сказать о небытии ничего вразумительного, он все же уверенно сопоставляет его с якобы уже «познанными» им понятиями. Для более точного понимания дальнейшего хода рассуждений Гегеля о диалектике элеатов надо заметить, что он более туманно воспроизводит эту диалектику в «Науке логики» сравнительно с «Лекциями по истории философии». В «Лекциях» он бросает неожиданное замечание, что к заслуге элеатов, которые видели «предметное движение», следует отнести установление ими той истины, что «в предметном существовании мы видим противоречие, которое оно имеет в самом себе, или диалектику в собственном смысле» (18, 9, 211).

В этом случае истолкование диалектики элеатов как «чистого» мышления в понятиях становится весьма шатким, если не сказать больше. Гегель, собственно, сам укрепляет читателя своих «Лекций» в этом мнении дальнейшими рассуждениями о Зеноне как «родоначальнике подлинно объективной диалектики», с работ которого диалектика, «собственно, и начинается». Что же обнаружил Гегель особенного в диалектике Зенона, что позволяет ему видеть в нем, а не в Пармениде, которому он только что воздал величайшую хвалу, родоначальника объективной диалектики? Ведь Зенон усмотрел в достоверности единичного сознания опровержение и *бытия*, и *ничто*.

Зенон, как считает Гегель, «рассматривал объективно-диалектически главным образом движение» (там же, 234). Он нашел также и реальную форму всякого истинного движения — как совершающегося через отрицание отрицания. Гегель передает смысл этого зеноновского решения так, «что одно определение подвергается отрицанию, что это отрицание есть само, в свою очередь, определение и что затем в чистом отрицании должны быть отрицаемы оба противоположные определения, а не одно из них» (там же, 230). В общем, Гегель как будто приписывает Зенону открытие триады.

Отметим один современный аспект рассматриваемо-

го вопроса. В дискуссиях советских философов относительно противоречий движения и возможностей их логического отображения, которые прошли в 60-х годах, немало внимания было уделено интерпретации зеноновских апорий. Мы не собираемся оценивать здесь позиции спорящих. Заметим только, что, кажется, никто из дискутировавших не обратил внимания на одно замечательное рассуждение Гегеля. Он, как и многие до него и после него, интересовался знаменитой апорией «летающая стрела» и высказал такое мнение «о тайном смысле» зеноновского парадокса: «Нечто занимает свое место, оно изменяет последнее; это место становится, следовательно, другим местом, но это нечто, как до, так и после этого, занимает свое место и из него не выходит. Эту диалектику, которую место имеет в самом себе, выразил Зенон, доказывая отсутствие движения. Двигаться означало бы менять свое место, но стрела не оставляет своего места. Эта диалектика и есть как раз бесконечное понятие, которое означает «здесь», так как время положено в нем самом» (22, 2, 62). В другом месте он утверждает, что в этой диалектике речь идет об абстрактных местах, а не о материальных и что понятие материального места неприменимо к зеноновскому понятию места (см. там же, 186—187). Диалектика материального и идеального как отражение этой объективности решительно изменяется им, преобразуется, «снижается», если воспользоваться гегелевским же термином, и преподносится им как диалектика исключительно идеального *.

В «Лекциях по истории философии» Гегель делает одно замечание, из которого следует, что диалектика Зенона материалистична по своей сути. Он вынужден признать, что «зеноновская диалектика *материи* еще и

* Ср. с другим замечанием Гегеля (в «Науке логики»), что диалектика Зенона — пример рассудочного абстрагирования, «насиловственное закрепление *одной* определенности, усилие сознания затемнить и удалить содержащуюся в нем другую определенность...» (22, 1, 227). Вследствие этого «Зенон сначала показал относительно движения, что оно противоречит себе, а затем сделал вывод, что оно, следовательно, не *существует*» (там же). Это уже ближе к истине и означает, что из факта противоречивости движения нельзя делать вывод о его несуществовании. Но зеноновские апории при их относительной простоте настолько сложная вещь, что даже Гегель затрудняется дать им однозначное решение и придерживается в разных своих трудах то одной, то другой версии.

поныне не опровергнута, мы доныне еще не пошли дальше ее, и вопрос остается неопределенным» (18, 9, 233). Сказанное Гегелем не означает, что он признает «диалектику материи» как более основательную сравнительно с его диалектикой идеи. Но факт остается фактом: он не может доказать несостоятельность диалектики материи. Отмечая, что Анаксимандр видит в материи бесконечную субстанцию, Гегель как будто защищает его от критики Платона, предлагавшего Анаксимандру и другим сторонникам бесконечной субстанции конкретизировать бесконечное, т. е. определить его, тем самым делая его менее абстрактным. Полемизируя с Платоном, Гегель утверждает, что конкретизация бесконечного невозможна; единство материи и движения можно определить через конкретные понятия, но лишь при ином решении всего комплекса вопросов о бытии и субстанции. Это решение становится ясным, когда, спрашивая, что такое бесконечное бытие, Гегель отвечает, что это — *бесконечно определенная материя*, «всеобщая основа всех существующих формообразований природы» (22, 3, 16). Гегель стремится тем самым в своей трактовке бесконечного бытия достичь двух целей: утвердить мнение об ошибочности представления античных материалистов об отрицательной бесконечности материи и доказать, что ее самоопределение возможно, но не через собственное самополагание, а благодаря понятию. Он даже доставляет себе удовольствие подтрунивать по этому поводу над предшественниками; оказывается, что, кроме него, никто из философов не понял очевидного: «Дух есть экзистирующая истина материи...» (там же, 44). Что такая рефлексивная материя идеальна — это верно, ибо речь идет об отражении материального в уме, но отсюда никак не следует, чтобы столь же идеальной была и реальная, нерефлексивная материя — до «рефлексии» в сознании. Смешение Гегелем этих двух «материй», реальной и существующей в отражении (в рефлексии, по его терминологии), приводит к тому, что фактически он в своей философии всюду имеет дело с идеальной формой, отраженной в уме, имматериальной материей.

Наконец, еще один момент зеноновской диалектики: истинность или неистинность утверждаемого должны быть подтверждены эмпирически. Гегель интерпретирует это так, что истинность или неистинность положений

должны быть доказаны не сравнением с противоположным, а *в них самих*; он даже видит в этом установление «разумной точки зрения», но его интерпретация не точна: Зенон догадывается о практичности знания.

Диалектика Гераклита. Для Гегеля диалектика Гераклита — замечательное явление древнегреческой мысли, и прежде всего потому, что он видит здесь мыслителя в высшей степени объективного, «понимающего диалектику как первоначало». Гераклит — новый и очень важный рубеж античной диалектики, «новая земля» (там же, 246).

Если в диалектике Парменида и даже Зенона господствует еще «абстрактный рассудок», то в диалектике Гераклита прямо выступает разумная диалектика, т. е. «философская идея в ее спекулятивной форме». Великий эфесец — «смелый ум», выдвинувший не одну новую идею. Его отличает, по мнению Гегеля, «самодетельный интерес к науке». Это человек, противопоставивший представлению элеатов о неизменном и неподвижном бытии новый принцип, а именно «бытие есть не более чем небытие». Гераклит — мыслитель, величие которого измеряется тем, что он от статичной категории всегда равного самому себе бытия его предшественников и современников перешел к динамической трактовке этой категории, понимая бытие как мир в становлении; Гераклит переходит к категории становления, вполне сознательно делая ее основополагающей в своей системе. Это, замечает Гегель, «образец подлинного опровержения одной философской системы другой системой» (22, 1, 226). Становление у Гераклита оказывается истинной бытия. «Теперь само движение представляет собою здесь первоначало. Это, таким образом, не отжившая философия; ее принцип существенен и находится в моей «Логике», — говорит Гегель, — в самом начале, тотчас же после бытия и ничто» (18, 9, 250). В самом деле, заглянув в тот раздел гегелевской «Логики», который носит наименование *становления*, мы обнаружим этот Гераклитов принцип, но увидим одновременно и нечто иное — не только принцип, но и его приложение в гегелевской «Логике» — вполне гераклитовские, хотя и видоизмененные, подогнанные к его концепции логики *.

* Ср. с другим суждением: «Гераклит высказывает, что абсолютным является сам процесс...» (18, 9, 153).

Гегель умолчал об одном существенном расхождении между его и гераклитовским пониманием всей проблемы: гераклитовское становление имеет в качестве предпосылки материалистический постулат о космосе, *который не создан никем из богов и никем из людей*. У Гераклита становится не нечто неизвестное или спекулятивное, а вполне материальный космос и его становление возможно благодаря существованию вечно изменяющейся материальной субстанции.

Но рассуждения Гегеля о Гераклите чрезвычайно интересны, в особенности для понимания его системы диалектики. Прежде всего, он опровергает обвинение в мистичности представления Гераклита о становлении. Принцип становления, утверждает Гегель, представляется темным и неясным лишь для рассудочного мышления, но не для разумного, т. е. диалектического. Рассудочное мышление, имеющее дело с конечными вещами, способно рассматривать «бытие и небытие, субъективное и объективное, реальное и идеальное», но оно не может схватить их в единстве противоположностей, в переходе одной противоположности в другую, слишком разграничивает их, противопоставляет одно другому (см. там же, 250—251). Идеалом же диалектического понимания бытия является мышление, способное схватить противоречиво становящееся. Этим утверждением Гегель, как ему представляется, сразу ставит на свое место тех рассудочных метафизиков, которым не дано подняться выше «рассудочного мышления».

Гераклитовское понятие *огня* он отождествляет с понятием вечно изменяющейся бесконечной *формы*, посредством которой происходит «возвышение существования к всеобщности». Порядок гераклитовского возвышения он разъясняет следующим образом: «Это есть свободный огонь α) как очищенный от всего материального и β) материализованный в наличном бытии. Моменты устойчивого существования сами возвышены до этой идеальности, имеют только это бытие идеальности и не возвращаются в ограниченное устойчивое существование; так, мы имеем объективное время, нетленный огонь, огонь жизни, подобно тому как *Гераклит* нарек огонь душой и сухие души наилучшими» (22, 2, 359). Этот гегелевский пассаж являет собой, безусловно, модернизацию гераклитовских представлений, их приравнивание к гегелевской абсолютной спекулятивности и одновре-

менно оправдание собственной же спекулятивности с помощью аргументов «от Гераклита». Наивная материалистичность гераклитовского понимания вечно становящегося *огня* вызывает все же (в другом месте) упрек Гегеля в недостаточной спекулятивности этого понятия. По его мнению, гераклитовский *огонь* хотя и «представляет собою самую жизнь», но все же есть слишком простая сущность. Он утверждает, что гераклитовский «огонь есть *физическое время*» (18, 9, 253). Эту сущность необходимо, следовательно, идеализировать. Или, как говорит Гегель, задача заключается в том, чтобы Гераклитова «простая сущность была познана как всеобщее понятие» (там же, 257). Гераклит далек от такого понимания. Его философия все еще «носит натурфилософский характер» (там же, 258). Таким образом, наивно-материалистический характер воззрений мыслителя из Эфеса не устраивает мыслителя из Штутгарта, хотя он и признает, что идея, заложенная в таком представлении, в основе своей верна. Гегель подтверждает свое мнение и в «Философии природы», когда с одобрением отмечает общность взглядов Гераклита и Аристотеля о возможности взаимопроникновения природных стихий как вполне диалектическую (см. 22, 2, 161). И все же там, где Гегель может это сделать, он прибегает к объяснению гераклитовских представлений и понятий в терминах своей системы. Так, материалистическое по своей сути положение Гераклита «время есть первая телесная сущность» Гегель истолковывает так, будто во фрагментах великого эфесца речь идет о времени как абстрактном процессе. Но это не одно и то же, ибо Гераклит рассуждает о времени как общеобязательной форме существования всего материального (телесного). Гегель же подтягивает это понимание к идее чистой длительности — без какого-либо намека на материальный носитель. У Гераклита догадка об отношении времени к телесному так ясно выражена, что гегелевское толкование выглядит явной натяжкой. И в других случаях, например при объяснении таких Гераклитовых афоризмов, как «жизнь только по имени жизнь, на деле же смерть», «целое — во Вселенной, часть — в этом живом существе», Гегель пытается дать им объективно-идеалистическую интерпретацию, затушевать их материалистический смысл.

И тем не менее Гегель постоянно отмечает мощь и

глубину мышления Гераклита. Приведем одно место: ««...многие живут так, как будто бы они обладали собственным рассудком... но рассудок есть не что иное, как истолкование... характера и порядка вселенной. Поэтому, поскольку мы участвуем в знании... ес, мы находимся в истине; поскольку же мы имеем свое отличительное... мы находимся в заблуждении»» (18, 9, 260). По поводу этого замечательного рассуждения, в сущности на тему о соотношении абсолютного и относительного в нашем знании, Гегель восклицает в неподдельном восторге: «Великие и весьма значительные слова!» Но, повторяем, основное его намерение — представить Гераклита как мыслителя объективного идеалистического толка. Так, он отмечает, что в диалектике Гераклита «момент отрицательности имманентен», т. е. обусловлен будто бы только чистой природой понятия, что вокруг этого «вращается понятие всей философии» Гераклита, что у того было очень «определенное понимание противоположностей и их самополагания и единство» и т. д. (там же, 250). Этот способ наложения идеалистического колорита на характерную для Гераклита материалистическую картину бытия и мышления у Гегеля проявляется даже там, где колорит заведомо портит изображение*.

Сократическая диалектика. Гегель высоко ставил Сократа, и это было отмечено не раз. Сократ для него «всемирно-историческая личность», философия которого обозначила «главный поворотный пункт духа, обращение его к самому себе» (там же). Это новый, найденный Сократом принцип философии, который вовсе не является субъективным от того, что Сократ интересовался преимущественно субъективным духом. Напротив, согласно Гегелю, это объективный принцип, поскольку речь идет об исследовании духа, хотя и в его субъективной форме.

Для гегелевского понимания Сократа показательно одно место из диалогов Платона, которое Гегель воспроизводит во введении к своей «Философии истории». Сократ рассказывает в этом диалоге о своей встрече с Анаксагором. «Я обрадовался этому, — говорит он, —

* Эта «порча изображения» наблюдается и сегодня. Так, М. Хайдеггер изображает Гераклита как предшественника экзистенциалистской онтологии бытия (см. 111).

и надеялся, что нашел такого учителя, который объяснил бы мне *природу согласно разуму* (курсив мой. — В. М.), указал бы в особом его особую цель, в целом — общую цель; мне очень не хотелось расстаться с этой надеждой. Но как велико было мое разочарование, когда я, тщательно изучив сочинения самого Анаксагора, нашел, что он указывает лишь на такие внешние причины, как воздух, эфир, воду и т. п., вместо того чтобы говорить о разуме» (18, 8, 13).

Мысль Сократа прозрачна: природа должна быть объяснена не из своих собственных определений или элементов (такое объяснение Платон, комментирующий Сократа, называет «внешним»), а из разума. В действительности же такой разум по отношению к природе выступает как внешний принцип, навязанный природе, а не выведенный из нее и не сообразованный с ее самоопределениями. Сократ принимает принцип Анаксагора, что «мышление, рассудок, есть правящее, *само себя определяющее всеобщее*» (18, 10, 34). Такое понимание вызывает одобрение Гегеля, ибо внешний по отношению к разуму мир оказывается непричастным к его «правлящей» самодетельности.

Гегель объясняет расхождения между Сократом и Анаксагором тем, что первый упрекал второго за недостаточно последовательно проведенное идеалистическое понимание этого всеобщего. «Ясно, — пишет он, — что Сократ признает неудовлетворительным не самый принцип Анаксагора, а то, что этот принцип недостаточно применялся к конкретной природе, что она не понималась и не объяснялась на основании этого принципа, что вообще этот принцип оставался отвлеченным, что *природа не рассматривалась как развитие этого принципа, как организация, проистекающая из разума*» (курсив наш. — В. М.) (18, 8, 13). Последние слова этой тирады касаются ключевой идеи Гегеля: он смотрит на все сущее и действительное с точки зрения того, как это все организуется разумом (духом). Под этим углом зрения он оценивает и конкретные достижения не только Сократа, но и вообще греков в области диалектического разума. Там, где тот или иной мыслитель «не поднялся» до идеи организации предметно-чувственного мира разумом, Гегель усматривает отсутствие спекулятивных способностей и серьезнейший порок данной конкретной философской системы.

Приведенный выше отрывок из диалога Платона примечателен также свидетельством интереса Сократа (и Платона) к проблеме целеполагания, которая заняла одно из центральных мест в диалектике Аристотеля; в этом отношении диалектика Стагирита была отнюдь не беспредпосылочной. Из этого и других диалогов Платона видно, какое значение придавал уже Сократ идее целеполагания.

Гегель находит в философии Сократа определенное соответствие теории и метода. Он замечает: «...принцип его философии скорее совпадает с самим методом...» (18, 10, 44). Так как предпосылка метода заключена в самом признании духа в качестве самодвижущейся субстанции, то естественно заключение, что метод Сократа «по своей природе должен был быть диалектическим» (там же). В такой постановке вопроса Гегелем, пытающимся опереться на Сократа, есть своя логика, но исходный пункт всего умозаключения неверен. Гегель не желает начинать с объективных самоопределений природы, бытия, полагая, что эти определения все равно в любых случаях опосредствованы уже имеющимся налицо абсолютным (абстрактным) сознанием. Поэтому он берет в качестве исходного пункта не самоопределения бытия, а самоопределения духа. Ясно, что они опосредствованные определения природы, действительности. Понятно и то, что в эту объективную опосредствованность вполне может быть внесена спекулятивная струя субъектом познания, что Гегель и делает. Великая проблема диалектики, впервые ясно поставленная Фейербахом (в его «К критике философии Гегеля»), если не прошла мимо Гегеля, то была им мистифицирована: каким образом объективная диалектика природы, бытия, материального порождает диалектику разума? Вопрос о том, где самоопределения имеют более развитую форму — в бытии или сознании, — вопрос вторичный; Гегель считает, что в сознании, определения которого имеют более развитую форму. Даже допуская это, нельзя согласиться с его навязыванием «самоопределений» сознания действительности под видом объективных определений диалектического разума, которым подчинена действительность.

Но вернемся к сократовской диалектике. Гегель считает, что Сократ интересовался не духом вообще, т. е. не имманентной логикой саморазвертывания духовной

субстанции (в духе гегелевского спекулятивного абсолюта), а субъективным духом, внутренним миром человека. Гегель считает, что Сократ ограничивает тем самым возможности духа. В пользу Сократа можно сказать, что он не искал того, чего нет в действительности,— дух вне «субъективного» мира человека. Для Гегеля же это недостаток философского разума. Сократ, рассуждая он, стремился обнаружить всеобщее в особенном — в субъективном мире человека. Вследствие этой направленности своих философских интересов Сократ, конечно, далек от метода логической перегонки всего конкретного в абстрактное с целью получения всеобщего в понятии.

Сократический метод, по мнению Гегеля, неполон в своей диалектичности. По своему характеру это способ разрушения ложных мнений, выдаваемых субъектом за истинные. Разрушение ложных мнений происходит благодаря сопоставлению взаимоисключающих друг друга субъективных суждений. Из столкновения двух таких суждений одно оказывается ложным. В общем, это отрицательная диалектика, хотя она и способствует рождению истины. Она полезна и даже необходима в известных пределах, ибо «философия должна вообще начать с того, чтобы вызвать замешательство, чтобы привести к размышлению» (там же, 52). Размышление же — путь к истине.

Гегель считает, что Сократ был противником софистов во многом потому, что те переходили грань между истинным и ложным, подменяли в споре понятия, рассматривая взаимоисключающие противоположности в рамках сущего. Это серьезная ошибка софистов против диалектики познания, стремящейся к истинному, ошибка, приводившая к тому же к издержкам и заблуждениям морального порядка. Вместе с тем Гегель видит в софистах своего рода антиматериалистов древности, замечая о Горгии, что его диалектика «непреодолима для того, кто утверждает, что чувственно сущее есть реальное» (там же, 33).

В общем, метод Сократа заключается в том, чтобы «внушить людям недоверие к их собственным предпосылкам» и «заставлять людей искать в самих себе то, что есть» (там же, 45). Иными словами, это поворот к внутреннему миру человека и обнаружение истинных предпосылок мышления в этом внутреннем мире, кото-

рый есть одна из сфер духа. Подспорьем в достижении такой цели является сократовская ирония. С ее помощью Сократ вскрывает неосновательность мнения собеседника, заставляя его «конкретизировать абстрактные представления и развить их дальше, ибо важно только осознать понятие» (там же, 47). Последнее утверждение Гегеля: «ибо важно только осознать понятие» — его прибавка к сократовскому умению сводить абстрактные представления к более конкретным. Его и сократовское понимание понятия не тождественны. Гегель стремится, как и в других случаях, представить эту форму античной диалектической мысли в свете собственного понимания диалектики. Высказанное Гегелем мнение, что «нужно во всем сомневаться, отказаться от всех предпосылок, чтобы получить истину как порожденную понятием», выражает опять-таки не столько мнение Сократа, сколько его собственное. Но этот слегка завуалированный субъективизм интерпретации не мешает Гегелю в общем верно оценить метод Сократа — как «субъективную форму диалектики». Что же касается «диалектики в собственном смысле», то таковой является не диалектика Сократа и даже не столь превознесенная в истории мысли диалектика Платона, а диалектика Аристотеля. Последняя имеет то преимущество, что в отличие от диалектики Сократа не сосредоточивает внимания на разрушении ложных мнений, хотя и признает необходимость этого, а стремится «зафиксировать всякий предмет в его определенности» (18, 10, 238). Гегель в своей критике Сократа не сомневается в том, что подход Аристотеля и его собственный сходны в существенном своем смысле. Но его утверждение не может быть принято, во всяком случае без известных оговорок. Ведь Гегель, как мы только что видели и увидим в дальнейшем, требует «мышления без предпосылок». А что такое предпосылки, как не предметные основания мышления? Бытие может быть и не материальным. Он видит основания мышления в самом мышлении (в этом, по его мнению, достоинство его системы) — это предшествующие фазы развертывания абсолютной идеи, которые принимаются за вполне достаточные основания дальнейшего развития идеи.

Гегель ценит метод Сократа как способ устранения противоречий в мышлении, скорее, в обыденном мышлении. Противоречия могут быть поняты на уровне обы-

денного мышления как необходимые, как стихия истинного в себе мышления. Но величайшая заслуга Сократа заключается, по мнению Гегеля, в установлении *differentia specifica* диалектического мышления, а также в доказательстве, что «лишь в мысли есть свобода» (там же, 183). Этот свой вывод Гегель распространяет, в общем, и на диалектику Платона. Значение диалектики Сократа видно уже из того, что цель развития разума, духа — свобода.

Платон. Альтернативой часто повторяющимся попыткам сближения взглядов Платона и Гегеля является позиция Гегеля. Его знаменитый парадокс гласит, что у Платона отсутствует понимание диалектики, но зато налицо истинная диалектика. Платон, таким образом, диалектик стихийный, и не только потому, что не создал теории диалектики «по Гегелю», но и потому, что не постиг начал этой теории. Под «истинной диалектикой» Гегель разумеет диалогическую форму движения понятий, являющуюся стихией мысли Платона в большей части его сочинений. Гегель обнаруживает в диалогах Платона «абсолютную сущность, познанную таким способом в чистых понятиях, и изображение движения этих понятий» (там же, 165).

Казалось бы, чего больше? Ведь Платон предстает к тому же в изображении Гегеля систематизатором многих предшествующих учений, а не только продолжателем Сократовой традиции, от которой он, кажется, совсем отошел в последних своих диалогах*. Платон признается Гегелем мыслителем, который поднял диалектическое мышление до уровня понимания идеи вообще. И тем не менее при внимательном прочтении соответствующих разделов «Лекций по истории философии» обнаруживается, что Гегель настроен в отношении Платона гораздо критичнее, чем это обычно предполагается. Его основной упрек Платону заключается в указании на смешение в платонизме представлений о сущности с представлениями о познании сущности. Вследствие такого смешения оба рода представлений, в особенности первых, «переходят в *мифическое изображение*» (там же, 137). Естественно, что Платон вследствие этого не

* М. Бубер видит в «диалогическом принципе» единственно научный метод познания, т. е. допускает ограничение определений диалектики (см. 76).

может представить диалектику в виде чистого движения понятий по необходимости. Но ведь Гегель только что говорил как будто нечто иное? Решающее значение приобретает этот упрек Платону в неумении показать движение понятий «по необходимости». Платон развивает, следовательно, диалектику понятий стихийно, скорее благодаря природному диалектическому инстинкту, чем по логической осознанности того необходимого движения понятий, которое Гегель желал бы видеть у него.

Платон не удовлетворяет Гегеля и в том отношении, что в своей диалектике он не может обосновать «некоего начала, которое может вызывать изменения» (там же, 248). Надо признать, что для Гегеля этот упрек имел серьезное значение. В общем, Гегель приходит к выводу, что форма диалектического метода Платоном не выработана с достаточной определенностью («в чистом виде, для себя»). Но Платону дано понимание диалектического разума, правда лишь в том смысле, что он в состоянии «отделить разум от рассудка», диалектика же его все еще «рассуждательская, исходит из единичных точек зрения и часто остается безрезультатной» (18, 10, 167). Стиль диалогов Платона также не вполне удовлетворяет Гегеля, и прежде всего ввиду их ярко выраженной субъективности. В одном случае он бросает в сердцах замечание, что платоновская диалектика поросла «колючими шипами и чертополохом метафизики» (там же, 169). И все же, несмотря на эти осуждающие Платона сентенции, Гегель дал глубокую оценку исторического места и значения Платоновой диалектики. Наиболее значительное и существенное в ней он видит в том, что Платон «внес в объективную диалектику Гераклита элеатскую диалектику, представлявшую собою внешнее дело субъекта, обнаруживающего противоречия» (там же, 168).

Когда Гегель погружается в диалоги Платона, он наслаждается изображением интеллектуального мира спорящих. Он рассматривает этот мир как вполне реальный и даже более реальный и богатый определениями, чем мир действительный, внешний. Его восхищает умение Платона, изображая движение мысли спорящих, показывать, как происходит разложение особенного, каким образом мысль «производит всеобщее». «Идея приходит к таким мыслям (выражение, характерное для Гегеля, у которого идея «мыслит». — В. М.), которые содержат в

себе противоположности, характеризующие конечное» (там же, 167). Это и есть то, что Гегель называет *определенной идеей*. Восходя к определенной идее, мысль преодолевает горизонт отрицания, этот момент определения; она уже не ограничивается разложением особенного, но «показывает объединение противоречий, которые себя уничтожили» (там же), отрицая друг друга путем сопоставления. Как понять это? Гегель просит тех, кто руководствуется обыденным рассудком, не утруждать себя. Рассудку, разъясняет он, понять это не дано (вспомним, что, по Гегелю, обычный человек ничем другим, кроме рассудка, не обладает). То движение мысли, которое Платон изображает с таким блеском и в такой глубокой форме, есть движение диалектического разума. Поэтому Платон способен достичь представления об абсолютном как единстве бытия и небытия в становлении и о становлении как взаимопереходах бытия и небытия.

Смысл гегелевской интерпретации Платоновой диалектики раскрывается более полно из ее сравнения с гегелевским же объяснением диалектики Аристотеля.

Аристотелевская диалектика. Вопрос о различном отношении Гегеля к диалектике Платона и диалектике Аристотеля не вызывает сомнения у современных исследователей. Это прочно установившееся мнение. Расхождения касаются следствия этого вопроса, а именно: кому же все-таки Гегель отдает предпочтение — Платону или Аристотелю? Из современных специалистов Финдлей (I. Findlay) сближает Гегеля с Платоном, в то время как другой известный исследователь, Пальмер (L. Palmer), считает именно Аристотеля предшественником (progenitor) Гегеля в диалектике (см. 95; 108). Гадамер утверждает со своей стороны, что Аристотель конгениальнее гегелевскому пониманию диалектики, чем Платон. В советской историко-философской литературе также существуют различные мнения по этому вопросу (см. 5)*.

При решении этой проблемы следует помнить, что Гегель не был постоянен в своем мнении о диалектике

* Из современных работ, в которых исследуется отношение Гегеля к Аристотелю, заслуживает внимания труд Вайса (см. 165). Вайс находит совпадения между отдельными положениями «Философии духа» и аристотелевской «О душе» и справедливо отмечает, что сравнение взглядов даст возможность углубить наше представление и о Гегеле, и об Аристотеле.

того или иного из мыслителей античности. Его выводы относительно этого предмета в «Науке логики», например, отличны от выводов в «Лекциях по истории философии». Это тем более достойно внимания, что «Наука логики» была закончена в 1812—1816 гг., в то время как над «Лекциями по истории философии» Гегель работал больше всего в последний, берлинский период своей жизни.

В «Науке логики» Гегель говорит, что диалектика «не представляет собой ничего нового в философии», что она известна давно, начиная с античных времен; кроме того, он отмечает значение диалектики Сократа и Платона. Сократ, по словам Гегеля, развивает диалектику, которая в согласии с общим характером его философствования «имеет еще преимущественно субъективную форму, а именно форму *иронии*» (22, 1, 207).

Платон же, замечает Гегель, «пользовался диалектикой с великим умением», развивает ее «в свободной научной и, следовательно, в объективной форме». Гегелю особенно по душе платоновское искусство диалога, умение «в строго научных диалогах» вскрыть «конечный характер всех прочных определений рассудка» (там же).

О диалектике Гераклита и Аристотеля он в этом контексте (в «Науке логики») даже не упоминает и сразу переходит от Платона к Канту, который «напомнил снова о диалектике и отвел ей подобающее место, введя так называемые антиномии разума» (там же, 207—208).

В «Лекциях по истории философии» Гегель, напротив, отдает явное предпочтение Гераклиту и Аристотелю перед Сократом и Платоном.

Аристотель характеризуется им как «один из богатейших и глубокомысленнейших из когда-либо явившихся на арене истории научных гениев, человек, равного которому не произвела ни одна эпоха» (18, 10, 224). Этот дифирамб в устах Гегеля, почти не скрывавшего своего чувства превосходства над мыслителями любых эпох и народов, вызывает не одно лишь удивление. Само по себе это утверждение является косвенным аргументом против представления о закоренелом метафизике, каким подчас изображают Аристотеля авторы популярных руководств по истории философии. Вообще, при чтении «Лекций» создается впечатление, что Гегель столкнулся с мыслителем, который не только не уступает ему, но даже превосходит его в диалектическом

глубокомыслии. Это впечатление усиливается в предисловии к третьему изданию «Науки логики», где Гегель с особым удовлетворением воспроизводит аристотелевское понимание теории, согласно которому «теория есть высшее благо и высшее добро».

Гегеля мало интересует формальная логика Аристотеля, хотя аристотелевский вклад в эту отрасль логики он признает. В этом смысле характерно его замечание о нежелании смотреть на исторический аристотелизм (именно на исторический, а не препарированный средневековыми схоластами) как на «самое плохенькое локкианство» (там же, 225). Эмпиризм, присущий гению Аристотеля, несколько не похож, по мнению Гегеля, на механистический сенсуализм Локка. У Аристотеля эмпиризм — основа методологии, но не вся методология. Поэтому так содержательна его диалектика, в которой он «превосходит Платона в спекулятивной глубине». Это утверждение — о диалектическом превосходстве Аристотеля над Платоном — не случайная обмолвка*. Гегель в «Лекциях» развивает тот взгляд, что Платону чистое умозрение не удастся, «между тем как Аристотель высказывает спекулятивную идею в ее чистоте, а умозрение в форме понятия» (там же, 238—239). Гегель замечает также, что Аристотель впервые постиг смысл диалектического мышления: разум «является *мышлением мышления*» (18, 10, 253). Это *мышление мышления* происходит в *противоположностях*; Аристотель понимал это и потому смог развить свою диалектику до высшей определенности, сумел в отличие от своих предшественников, в том числе Платона, подняться до представления о конкретной идее. Гегель считает, что Аристотель сравнительно с Платоном более глубокомыслен и в том отношении, что видит в отрицательности, составляющей одно из коренных свойств диалектического мышления, не путь в ничто, к ничему, а важное свойство, дающее возможность различения, существенный момент определения предмета. Эта мысль была затем использована Гегелем, но в форме *определения идеи*, а не аристотелевского *определения предмета*.

* Фейербах подтверждает со своей стороны особую любовь Гегеля к Аристотелю. Гегель, говорит он, охотно ссылается на авторитет великого грека по самым различным вопросам философии (см. 52, I, 556).

Приведем еще одно рассуждение Гегеля относительно диалектики Аристотеля. Он полемизирует против «широко распространенного предрассудка об отношении между философскими системами Платона и Аристотеля. Согласно этому предрассудку, различие между Платоном и Аристотелем состоит в том, что первый признает истинным идею, и только идею, а последний, напротив, отмечая идею, держится действительности, и поэтому он должен рассматриваться как основатель и вождь эмпиризма» (22, 1, 314). Гегелю этот «предрассудок», разумеется, не по душе, ибо благодаря ему узаконивается представление о Платоне как идеалисте и об Аристотеле как материалисте и эмпирике. Он аргументирует против этого «предрассудка», замечая, в частности, что «действительность, несомненно, составляет принцип аристотелевской философии», но что этот материалистический принцип не решающий. Он считает, что для аристотелизма важна «не вульгарная действительность непосредственно наличного, а идея как действительность» (там же, 319). Гегель делает, конечно, логический скачок (сознательно или бессознательно — не имеет значения в данном случае) в своем стремлении изобразить Аристотеля «Гегелем древнего мира». Ведь для того чтобы отвергнуть вульгарное понимание действительности, вовсе не обязательно исповедовать взгляд, будто действительность есть идея, — для этого достаточно придерживаться диалектического воззрения на действительность. Аристотель не был диалектиком-материалистом, но его диалектический эмпиризм вовсе не сродни гегелевскому спекулятивно-диалектическому идеализму. Понимание Аристотелем действительности ближе к материалистическому, чем к идеалистическому ее толкованию. Это опять-таки следствие его эмпиризма.

Гегель полагает, что тех, кто не понимает характера аристотелевской спекулятивности, обманывает внешний эмпиризм великого логика. Но является ли эмпиризм последним словом Стагирита? Нет, отвечает Гегель. Аристотель отнюдь не задерживается на ступени эмпирического знания — у него «хватает терпения пройти подряд все представления и вопросы, и из исследования отдельных определений получается твердая, сведенная в единство определенность каждого предмета. Таким путем Аристотель образует понятие и остается в высшей степени философичным в собственном смысле этого слова как

раз тогда, когда он кажется лишь эмпиричным» (18, 10, 237). Но этот путь образования понятий и защищает материализм. Не этим ли отчасти объясняется признание К. Маркса, что из древних философов он предпочитает Гераклиту «только Аристотеля»? (1, 29, 445). Гегель подчеркивает замечательную черту диалектики Аристотеля — соединение в ней строгого эмпиризма с самым глубокомысленным умозрением. Он вынужден признать, что предметные определения Аристотеля не спекулятивны, а выражают эмпирически выведенные качества и свойства конкретной единичности. К сожалению, Гегель пренебрег уроками Аристотеля: его увлекала «абсолютная» спекулятивность, хотя он подчас и восхищался материалистическими высказываниями Стагирита, в частности его тезисом, что «в природе понятие не существует само по себе» (18, 10, 252). От этого тезиса недалеко до признания понятий продуктами человеческого отражения действительности, объективный характер и познание которой гарантируются практикой. Но Гегель не делает этого шага. Он тут же начинает не слишком убедительную критику Аристотеля, утверждая, что тот не прав по существу и что понятие есть душа всякой внешности, душа природы, в том числе такая душа, которая снимает не-свободу природы. Но переделать аристотелевский взгляд он не в состоянии, а требования объективности в изложении точки зрения предшественника заставляют его признать то, что противоречит его взглядам, в частности что Аристотель относит понятия необходимости и цели не только к следствию природы — духу, но и к самой природе (цель — «самосохраняющаяся причина природы», по Аристотелю). Гегель одобряет также аристотелевское определение живого как действующего согласно его собственным целям, называя это определение основательным (см. 22, 2, 507). В дальнейших рассуждениях Гегеля по поводу диалектики Аристотеля также немало объективного и меткого. Он верно формулирует сущность аристотелевского метода, замечая, что для Аристотеля *«эмпирическое, взятое в его синтезе, есть спекулятивное понятие»* (18, 10, 237). Но Гегель не видит серьезных оснований для пересмотра своей концепции понятия, в которой синтез эмпирического не имеет существенного значения сравнительно с надэмпирической спекулятивностью движущегося в мышлении субъекта, т. е. самого понятия.

Гегель, естественно, «по-гегелевски» понимает диалектику аристотелевского мышления, говоря, что тот рассматривает все предметы «мысляще», т. е. переводит их в план мышления, и поэтому «в форме мысли» они «выступают в своей истинности». Этот способ представления предметов еще не доказывает спекулятивности метода Аристотеля. Некорректная идеализация начинается там, где форма мысли отрывается от содержания мысли, т. е. от отражаемого в ней предмета, и наделяется чертами субстанциональности. Но это манера Гегеля, а не Аристотеля.

В принципиальной трактовке категорий диалектики у Гегеля все же много общего с его великим предшественником. Гегель, что чрезвычайно характерно для него, не придерживается мнения о «метафизичности» десяти основных аристотелевских категорий, в которых фиксируются наиболее общие связи, качества и отношения действительного мира. Это, по его мнению, не надэмпирические категории, а категории, выведенные из реального мира. Он полемизирует против традиционного формально-логического истолкования категорий. Особая их природа выражается в том, что они одновременно фиксируют и наиболее общие качества предмета, и сущность отношений, и природу высказываний. Этого всеохватывающего значения категорий Аристотеля, замечает Гегель, не все понимают, а то, чего кто-либо не понимает, он нередко стремится тут же опорочить, например объявив непонимаемое метафизикой.

Аристотель видел в диалектике познавательное «орудие для нахождения положений и умозаклучений, исходя из вероятного» (там же, 311). Он отмечал ее эвристическое значение как средство открытия истины и ее доказательность (при опоре на верное представление о вероятностном знании)*. Характерно его указание, что против таким образом понятой диалектики, в целях подтверждения или отклонения ее положений, следует применять силлогистического характера доводы, подобно тому как против мнений, основанных на эмоциональных впечатлениях,—индуктивные умозаклучения. Все это находит одобрение Гегеля, за исключением, может быть,

* В современной западной литературе поддерживается постоянный интерес к аристотелевской трактовке диалектики, и теперь уже редкий автор отождествляет диалектику Аристотеля с его логикой (формальной) (см. 68. 85. 102).

того, что Аристотель называет местами (точками зрения), с которых может рассматриваться предмет и которые могут быть использованы не учеными, а ораторами и болтунами: «Знание точек зрения дает легкую возможность тотчас же находить в предмете многообразие сторон и пространно рассуждать о предмете со всех этих сторон...» (там же). Гегель считает, что метод Аристотеля предполагает единство диалектики, формальной логики и индукции, применяемых обычно порознь — в зависимости от конкретных задач научного исследования*. Аристотель полагает, что сам процесс познания развивается таким образом, что субъект познания «всегда шествует от единичного к единичному»; Аристотель не умножает сущностей без нужды, и в этом отношении его метод предваряет «бритву Оккама». Это дает Гегелю основание, впрочем малодоказательное, квалифицировать логику познания Аристотеля как рассудочную.

Рассудочная логика Аристотеля имеет своим предметом материальное, которое доставляется мысли представлением и потому «впадает в постоянное противоречие с самой собой». Это означает, что Гегелю не по душе диалектический эмпиризм Аристотеля, хотя он, как мы это видели, и отдает ему должное. Он не упускает случая возвысить свою логику сравнительно с аристотелевской; логика Аристотеля, утверждает он, есть «естественная история конечного мышления», в то время как его, Гегеля, логика, надо полагать, является естественной историей бесконечного мышления, т. е. разумного мышления, имеющего дело с саморазвивающимися понятиями. Обвиняя великого Стагирита в рассудочности его логики, Гегель признает одновременно, что эта рассудочная логика представляет «описание всеобщих форм мысли». Но ведь описание всеобщих форм мысли является как будто прерогативой не рассудочного, а разумного, диалектического мышления. Гегель не сводит здесь концы с концами, и ему приходится согласиться в другом месте

* А. А. Леонтьев заметил, что большая часть лингвистов отождествляет мышление с аристотелевской логикой и проблема «язык и мышление» выступает для них исключительно как проблема соотношения языковых категорий с категориями аристотелевской логики. В этих высказываниях, как и в критикуемом «отождествлении» лингвистов, речь идет об аристотелевской логике в ее традиционном истолковании. В действительности мышление по историческому Аристотелю не тождественно мышлению по формализованному Аристотелю.

с тем, что Аристотель преодолевает рассудочное мышление. Он признает, что «аристотелевская философия вовсе не основана на этих рассудочных отношениях» (там же, 316), что в греческой науке, в том числе в диалектике Аристотеля, «идея оформляется в целое» (18, 9, 149).

Обращаясь к гегелевской диалектике, мы вспоминаем, что оформление идеи в целое вовсе не достигается рассудочным мышлением. Значит, логика Аристотеля не так уже и рассудочна (в том специфическом значении рассудочности, в каком его толкует Гегель). К этому можно добавить, что искусство, с каким Аристотелю удается оформление идеи в целое, изложено Гегелем более темно и в иной манере, чем это сделано по отношению к Сократу и Платону. Это вполне объяснимо: там он находится в своей спекулятивной стихии, а здесь речь идет о том, чтобы внимательно рассмотреть основания эмпирического подхода к диалектике. Но Гегель вовсе не желает выступать в роли популяризатора такого метода. Тем не менее он замечает, что «в спекулятивной философии рассудок представляет собой, правда, момент, но это момент, на котором не застревают. Платон и тем паче Аристотель не являются такими метафизиками, хотя обычно полагают обратное» (22, 1, 147). Но если это так, то что же остается от его тезиса о конечности и рассудочности логики Аристотеля? Этот тезис оказывается весьма сомнительным.

Гегель противоречит себе и в частных пунктах интерпретации диалектики Аристотеля. Так, он порицает своего предшественника в диалектике за то, что тот «не указывает определенно, что такое абсолютное, т. е. бог» (там же, 226). Но Аристотель и не стремился к такой определенности, ибо из эмпирических оснований его диалектической логики спекулятивная определенность, наподобие бога, никак не могла быть выведена. Гегель противоречит себе, ибо в «Науке логики» он говорит о боге как бесконечной в себе конкретности, с которой спекулятивной философии делать нечего. Почему же то, с чем не желает иметь дела диалектика Гегеля, должно быть предметом диалектики Аристотеля? И каким образом «абсолютное», т. е. бесконечное, можно определить конечными понятиями? Гегель сам подтверждает, хотя и косвенно, основательность взгляда Аристотеля на диалектическую логику, замечая, что он, всегда мыслящий

содержательными понятиями, не желает иметь дела «с такой пустой абстракцией, как вещь в себе» (там же). Заметим, что Аристотель имел основания и в боге видеть пустую абстракцию. Гегель забывает сказать, что в своей же критике Канта относит к «пустому» понятию не только «вещь в себе», но и понятие бога. Если же в случае с критикой Канта понятие бога признается пустым, т. е. бессодержательным, то откуда же этому понятию взять содержательность в случае с Аристотелем? Ведь он считал понятие бога излишним для теоретического мышления, оставляя его для обыденного сознания и мифологии. Ясно, что в этом пункте Аристотель прав, указывая на случайную для философии роль понятия бога, т. е. относя его к возможному, т. е. не вполне истинному, знанию*.

Сравнивая Аристотеля с Платоном, Гегель ставит его диалектику выше диалектики Платона. Идея Платона абстрактна. Идея Аристотеля, утверждает Гегель, конкретна. Гегель не желает отнести конкретность аристотелевского понимания идеи на счет материалистических оснований мышления Стагирита. Толкование Аристотелем идеи Гегель объясняет, как «определение (идеи.— В. М.) самой себя, как идею в определении действительности или деятельности» (18, 9, 149). Но понятие идеи в определении действительности или деятельности можно истолковать и материалистически. Гегель отдает должное тому, что логика Аристотеля представляет более высокий уровень древнегреческого мышления сравнительно с логикой Платона, но не желает признать, что это уже не идеализм**. Гегель в состоянии лишь посеять сомнения в добротности взглядов великого грека, говоря, что идея Аристотеля все же недостаточно конкретна,—«чтобы идея была подлинно конкретна, следовало бы развить из нее конкретное». Это означает, что Аристотель «не поднялся» до Гегеля и не вывел спекулятивным путем природу, историю общества и человека из абсолютной абстракции. В действительности мнимая

* Гегель разъясняет аристотелевское понятие бога в духе своего представления об Аристотеле: «Бог есть субстанция, которая в своей возможности неразрывно обладает также и действительностью» (18, 10, 247).

** Гегель признает, что сочинения Аристотеля заслуживают самого большого доверия и как богатый источник по древнегреческой философии, что «мы можем на него положиться» (18, 9, 150).

слабость Аристотеля была его реальной силой. Но Гегель в случае с Аристотелем хочет подтвердить мысль, что античная наука prepares науку Нового времени тем, что возводит мышление до абстракций, оставляя нам огромное богатство этих выявленных абстрактных понятий. Мыслитель Нового времени «застает абстрактную форму подготовленной» своими античными предшественниками. И он заключает: «Поэтому работа состоит теперь не столько в том, чтобы извлечь индивида из непосредственного чувственного способа и возвести его в мысленную и мыслящую субстанцию, сколько, можно сказать, в противоположном: путем снятия установившихся определенных мыслей претворить всеобщее в действительность и в дух» (18, 4, 18).

Вершины античной диалектики. В заключение необходимо сказать несколько слов относительно гегелевского представления о решающих пунктах истории античной диалектики. Его выводы несколько неожиданны и, пожалуй, не соответствуют логике его же аргументов в «Лекциях по истории философии». Он определяет историю философии как историю «самого внутреннего в мировой истории». Но решающими этапами этого «самого внутреннего» в античной истории оказываются Платон, Аристотель и... неоплатоники.

Платон вводит понимание абстрактного мышления как субстанционального мышления. Абстрактное мышление у Платона трактуется как адекватная форма всеобщего. Это самое существенное в диалектике Платона. Тем не менее Аристотель указал, и в этом его величайшая заслуга, что платоновское истолкование диалектики все же ограничено. Он рассматривает понятие «как постигающее мышление», доказывая (по Гегелю), что «понятие проходит, одухотворяя их, через все формации Вселенной» (18, 11, 515). Но признать открыто (и заслуженно) Аристотеля вершиной античной диалектики Гегель все же не мог: ему мешал эмпиризм Аристотеля. Это признание означало бы торжество «эмпирической диалектики» и крушение его собственной концепции беспредпосылочной абсолютной диалектики. Поэтому Гегель начинает неожиданно доказывать, что история диалектики обязана больше всего не Гераклиту и Зенону, не Платону и Аристотелю, а... неоплатоникам. Это утверждение заставляет вспомнить слова Фейербаха, что «рациональная теология» Гегеля — прямая на-

следница неоплатонической философии. В самом деле, Гегель утверждает, будто неоплатоники, и прежде всего Плотин и Прокл, поняли и представили мир в виде конкретной идеи. Гегелю, по его собственному признанию, оставалось лишь развить «*понимание этой идеи как духа, как знающую себя идею*» (там же, 515). Этот дифирамб неоплатонизму фальшив и исторически, и фактически. Неоплатоническое понимание мира как конкретной идеи и самой конкретной идеи было мистическим, теологическим в большей мере, чем философским, и в этом решающем отношении диалектический строй мысли Аристотеля неизмеримо превосходил формальное мышление неоплатоников. Они в самом деле, если воспользоваться выражением Фейербаха, переливали из пустого в порожнее, комбинируя определения и категории, заимствованные у Платона и Аристотеля. К тому же сам Гегель в разделе о диалектике Аристотеля «Лекций по философии истории» только что уверял, что именно Стагирит впервые постиг диалектику конкретной идеи. Дифирамб неоплатоникам несостоятелен и потому, что сам Гегель более, чем неоплатоникам, обязан представителям античной и классической немецкой диалектики. Его дифирамб — спекулятивный прием в целях уничтожения своих великих предшественников *. Но мы можем оценить гегелевскую концепцию античной диалектики не по последним страницам «Лекций», где он превозносит — неизвестно, за какие заслуги, — неоплатоников, фактически не анализируя их взгляды, а по тем блестящим и глубокомысленным страницам «Лекций», где он анализирует подлинно великое в античной философии.

Собственно, ему было трудно развить сколько-нибудь убедительный анализ неоплатонизма по той причине, что в этом случае пришлось бы повторить многое из того, что было сказано о платонизме и аристотелизме: неопла-

* Л. Фейербах согласился с этой самооценкой Гегеля, когда писал: «Что для неоплатоников сводилось к представлению, к фантазии, то было превращено Гегелем в понятия, было им рационализировано: Гегель — не «немецкий или христианский Аристотель», а «немецкий Прокл»» (52, 1, 178). Это не вполне точно. Гегель обманывался в своем неоплатонизме. И его утверждение нельзя принимать за чистую монету. Диалектика Гегеля объективно меньше всего обязана диалектике Прокла, сочинения которого — свидетельство снижения уровня эллинистического философствования сравнительно с классической античностью.

тоники не были оригинальными мыслителями по отношению к этим школам.

Гегель глубоко проник в стихию античного диалектического мышления, глубоко оценил его в существенных узлах и моментах, как никто до него; идеалистический колорит нарисованной им картины не может скрыть содержательного богатства всего полотна. Это было отмечено К. Марксом, который заметил в письме Ф. Лассалу, что «от Гегеля, который впервые постиг историю философии в целом, нельзя требовать, чтобы он не делал ошибок в деталях» (1, 29, 447). Но кто не делал и не делает ошибок в деталях?

ГЕГЕЛЬ И ДИАЛЕКТИКА НОВОГО ВРЕМЕНИ

Диалектика в философии XVII—XVIII вв. Мысль о философии, которая располагает вполне адекватным ее природе научным методом познания, была известна задолго до Гегеля. Гегель превратил ее в центральную идею своей философии.

Достоинства этого решения Гегель мог доказать путем критического анализа метода своих предшественников, который он развернул поистине по-гегелевски. В его суждениях немало глубоких наблюдений и оценок как догегелевской метафизики, так и догегелевской диалектики.

Завороженный своим представлением о превосходстве духа германских народов в мировой истории, он приписывал ему более богатое содержание сравнительно с духом других европейских народов. И все же нельзя утверждать, будто Гегель, страдая националистическим самомнением, видел способности к диалектическому мышлению только у немецких философов. В «Лекциях по истории философии» он отдает должное Джордано Бруно. Он вполне оценил творческую манеру мышления великого итальянца и верно схватил величайшее значение принципа Бруно о слиянии *противоположностей* (*coincidentia oppositorum*). Он считал также, что после Бруно европейская философия мало что могла предъявить сравнимое с «Диалогами» Бруно по диалектическому глубокомыслию*. Верх в европейской философии

* В современных исследованиях роли Бруно в истории мысли получает право гражданства понятие «гуманистическая диалектика»

взяла метафизика. Эта метафизика, как отмечал позже Ф. Энгельс, имела, конечно, свое историческое оправдание. Она была антисхоластической и объективно отвергала средневековый стиль мышления. Метафизика отвечала также известным запросам естественных и общественных наук XVII—XVIII вв., стремившихся к эмпирическому, опытному знанию и искавших теоретических оснований знания. «Прогрессивная» метафизика стремилась увидеть в целом его элементы, требовала классификации и систематизации накопленного знания. Великие мыслители этого времени отмечали исключительное значение этого метода мышления. Они, в особенности Декарт и Кант, много работали в области элементарной, формальной логики и усовершенствовали ее настолько, что она стала мало походить на прежнюю логику схоластов, которые из диалектики, логики и учения об индукции Аристотеля взяли только логику, формализовав ее до неузнаваемости, до схоластических абсурдов. Фактически мыслители Нового времени приблизились к реальной логике Аристотеля, но обогатили ее приобретениями нового научного знания, например в обосновании форм индуктивного знания. Они прочнее связали индуктивную логику с эмпирическим опытом новой науки. Гегель считал со своей стороны, что на почве метафизики XVII—XVIII вв., застрявшей на формально-логических выкладках, не могло появиться жизнеспособных всходов диалектического мышления. Это, возможно, и было верно по отношению к предельным случаям такой метафизики, например по отношению к метафизике Вольфа, но не по отношению к философской мысли XVII—XVIII вв. в целом.

Метафизикам, вроде Вольфа, действительно была чужда мысль о диалектичности бытия и соответствующей ей диалектичности мышления.

В какой-то мере Гегель с его верой в могущество разума был прав в критике философского скептицизма. Например, «результатом всей английской философской мысли является разочарование в силе разума, отрицание за ним способности разрешить те противоречия, в которые в конце концов впали; отсюда, с одной стороны, воз-

(см. 100). Дж. Бруно видел в диалектике не только могучее средство познания, но и средство гуманизации человеческого сознания, затемненного христианско-схоластическими догмами.

врат к вере, с другой — приверженность к чистой практике без малейшего интереса к метафизике и т. д.» (1, 1, 589). Но Гегель был и не прав, в особенности в отношении Дидро и круга его друзей энциклопедистов, идеи которых все больше привлекают внимание современных исследователей. Ясно одно: Гегель-диалектик связан больше всего с немецкой диалектической традицией.

Особенно поучительно отношение Гегеля к Лейбницу.

Например, в полемике против него (Гегель, впрочем, полемизировал против любого крупного мыслителя) отметим три момента. Первый — возражение Лейбницу по поводу его определения пространства как порядка вещей. Это определение было по сути материалистическим. Гегель замечает, что, если «мысленно отбросить вещи, наполняющие пространство, все же остаются независимо от вещей пространственные отношения» (22, 2, 47). Но это типично гегелевская манера «мысленного отбрасывания» вещей, желание иметь дело только с абстракциями вещей, с понятиями и с отношениями как таковыми (без вещей). Всякая формализация имеет свои границы — кроме гегелевской. В этом пункте Лейбниц прав против Гегеля, ибо он отрицал нематериальное «чистое пространство», которое может быть лишь продуктом представления, человеческого воображения, абстрактного мышления. Наконец, определенное значение имеет возражение Лейбницу относительно понимания символов количественного порядка. Гегель в отличие от Лейбница утверждает, что понятие мысли не может быть выражено в количественных символах: пропадает качество мысли.

Гегелевский интерес к истории диалектики всегда отягощен интересом к мистике в диалектике и, так сказать, к диалектической мистике. Мы еще будем говорить об этом позже, пока же заметим, что в годы учебы Гегеля в Тюбингенской теологической семинарии он, как свидетельствует К. Розенкранц, тщательно изучал труды Мейстера Экхарта и Якова Бёме, немецких философов и мистиков (см. 138).

О Мейстере Экхарте Гегель впоследствии сообщил немного. Он видел в нем мистика, не обладавшего даром глубоких диалектических прозрений. Другое дело — Яков Бёме. Если об Экхарте Гегель замечает, что в его работах бьется лихорадочный дух противоречия, но нет

чего-либо достойного систематического изучения, то о Бёме он говорит иное. Якова Бёме отличают, по словам Гегеля, «мощный ум», «глубокомыслие»*. Это глубокомыслие Гегель видит прежде всего в том, что Бёме принимает за первичную сущность некое вечное безмолвное единство, ничто. Из ничто возникает нечто, но ничто — первооснова всего, в том числе первооснова бога. Бог, как и дух вообще, возникает из ничего. Эта мысль глубоко волновала и воодушевляла Гегеля. Природа — творение бога; мир общественный и духовный возникает из природы. Эта схема как бы предваряла диалектическую логику идеи самого Гегеля**. Уже Л. Фейербах заметил интерес Гегеля к Бёме, утверждая, что и тот и другой придерживаются в вопросах онтологии одного взгляда: «бог создал мир из ничего,— он создал его *из себя* как из духовной материи... (52, 2, 687). Бёме утверждал, что мир не задан ни добрым, ни злым. В боге и его творениях заключены различные начала — как добрые, так и злые, их проявление не предопределено заранее. Гегель заметил, что у Бёме в боге — все, в том числе и дьявол, что «первым порождением бога был Люцифер; этот носитель света (Lichtwesen) вообразил себя существующим в себе и сделался злым; это — момент различия, инобытие фиксированное, инобытие в противоположность сыну, который есть инобытие в любви» (22, 2, 32—33). Гегель здесь в своей спекулятивно-мистической стихии. Он возлагает вину на природу и утверждает, что «такие представления, кажущиеся нам дикими и созданными в восточном вкусе, имеют, однако, свое основание и свое объяснение в отрицательной природе природы» (там же, 33). В действительности Гегель перелагает на высокий философский лад слишком уж очевидную христианскую мистику Бёме. В самом деле, Бёме не сообщает, ни почему бог создал носителя света, ни почему этот носитель света превратился в носителя мрака.

* Ср. с мыслью К. Маркса, что Я. Бёме чувствовал себя «вдохновленным свыше» и считал, что ему удалось обнаружить диалектическую природу всего сущего и не-сущего. Это «обнаружение» происходит у Бёме чисто спекулятивным путем, что нравилось Гегелю, хотя он и отмечал «дикие формы» этой спекуляции (см. 1, 1, 100).

** Поздний Шеллинг в своей философии откровения «опровергал» Гегеля и Бёме, утверждая, что бог способен «по своей свободной воле» творить все, в том числе и ничто. Это неverifiedируемо и потому бездоказательно.

Не стоит тратить много слов для доказательства, что у Бёме в его мистической логике проявляется не только чисто христианское мирозерцание, но и христианский склад и ход мыслей. Точно так же нет чего-либо противоречащего христианской догматике и в его утверждении, что человек (творение бога), обладая свободной волей и, следовательно, жаждой познания, может держиваться как доброго, так и злого начала.

Гегель обнаруживает у Бёме идею, близкую его философскому самосознанию, хотя и мистически обрамленную: бог раскрывает себя в трех *ипостасях откровения* — божественной, духовной и природной. Он понимает, что это еще не обставленная философскими аргументами диалектическая триединая формула самодвижения понятия, но уже нечто созвучное ей. Гегель замечает, что Бёме не смог методически развить эту угаданную им закономерность развития абсолюта. Но что оставалось в таком случае делать самому Гегелю? Бёме не диалектический систематик, более того, он не в ладах подчас и с формальной логикой, и Гегель вынужден констатировать, что Бёме применяет в своих рассуждениях то «остроумные», то «дикие» формы определения мысли. Но будем справедливы к Бёме в том отношении, что и его критик также нередко употребляет «дикие» формы определения мысли.

В диалектической мистике Бёме, а также Гамана, Якоби и других немецких иррационалистов конца XVIII — начала XIX в. Гегеля привлекает более или менее ясно выраженная идея борьбы противоположных начал, даже если эта идея оказывается подчас логически не оформленной.

Критика Гегелем мистиков и иррационалистов была реакцией панлогиста на взгляды тех, кто видел диалектическое лишь в иррациональном и мистическом и смешивал диалектическое в рациональном с формально-логическим.

Трансцендентальная диалектика Канта. Как бы ни оценивать гегелевское отношение к докантовской диалектике в немецкой мысли, трудно не заметить, что он смотрел на нее все же как на любопытное в теоретическом отношении, но не слишком значительное в масштабах его представлений о философии явление. Иное дело — философия Канта. Гегель был убежден, что эта философия составляет основу и исходный пункт новей-

шей немецкой философии и что эту ее заслугу не могут умалить имеющиеся в ней пробелы и недостатки.

Критическая философия Канта имела в глазах Гегеля ценность концепции, которая сумела вскрыть теоретико-познавательную несостоятельность догматической метафизики. Кантовский критический анализ архаичных понятий в вольфо-лейбницевской метафизике, по мнению Гегеля, составляет очень важный шаг вперед.

Гегелю, бесспорно, импонирует то обстоятельство, что Кант, отвергнув метафизику, отверг заодно и «догматическую» теорию познания материализма. «До сих пор господствовало предположение,— писал он,— что все наши познания должны сообразоваться с предметами... не разрешим ли мы задачи метафизики более удачно, если предположим, что предметы должны сообразоваться с нашим знанием...» (32, 12). Работа пошла более чем «успешно»: Кант привел философию к агностицизму, субъективизму, априоризму и признанию законности веры. К этим итогам философии Канта Гегель отнесся неодинаково. Он одобряет требование Канта об исследовании человеческой способности к суждению и видит великую заслугу кенигсбергского мыслителя именно в стремлении «сделать предметом познания сами же формы мышления» (22, 1, 154)*. Это требование было выставлено, как мы видели, еще античными диалектиками (Зеноном, Аристотелем). Философия Нового времени обязана Канту поворотом к более тщательному исследованию диалектики человеческого разума, хотя этот разум отнюдь не является «чистым» (в кантовском смысле).

Гегель одобряет стремление Канта к выявлению субстанциональности мышления. Кант, по его мнению, своей философией и своим пониманием философии как знания о знании дал сильнейший «толчок к восстановлению логики и диалектики в смысле рассмотрения *определений мышления в себе и для себя*» (19, 3, 298). Благодаря такому подходу Кант сумел обосновать весьма плодотворные идеи относительно противоречивой природы нашего познания. Так, «бессмертно», по мнению Гегеля,

* «Нет сомнения, — замечает Гегель, — что не следует пользоваться формами мышления, не подвергнув их исследованию». И добавляет то, что Кант, во всяком случае, не подчеркивал: «...но само это исследование есть уже познание» (22, 1, 154).

кантовское понимание природы различного, которое не только различно, но вместе с тем нераздельно, тождественно, которое само по себе есть «нераздельное единство». В общем, там, где Гегель усматривает нечто сходное с его пониманием противоречия, движения понятия, там он одобряет кантовскую логику. Кант предложил различать понятия реального и логического противоречия, и Гегель соглашается с разумностью этого различения. Противоречия в сущности вещей есть неопровержимая реальность действительности; космогония Канта (докритического периода), в основание которой заложено представление о противоречивой природе мира, реализует этот тезис. В мышлении же обнаруживаются противоречия иного рода: логические ошибки, в частности смешение понятий, возникают вследствие человеческой субъективности. Этот род противоречий требует анализа природы человеческой субъективности.

Кант развивает идею о несовпадении объективной логики предмета и логики субъективной, которая имеет свои объективные противоречия. Идея Канта об объективной противоречивости нашего познания, где противоречия (ошибки) являются следствием человеческой субъективности, а вовсе не только результатом намеренного искажения, оценивается Гегелем как весьма глупая.

Гегель отмечает, что Кант в своей философской системе отвел диалектике «подобающее место» (22, 1, 208) сравнительно с тем, какое она занимала в системах метафизической философии XVIII в. «Диалектика обыкновенно рассматривается как внешнее искусство, которое произвольно вносит путаницу в определенные понятия и создает в них лишь *видимость противоречий*» (22, 1, 205). Это мнение Гегеля лишь отчасти верно, но оно несправедливо по отношению к ряду мыслителей-материалистов, философов Просвещения XVIII в., давших блестящие образцы объективно-диалектического анализа противоречий действительности и ее познания (Вольтер, Руссо, Дидро и др.). Они вовсе не видели в своих диалектических идеях только «фокусы» мышления. Правда, Гегель, когда он писал о «диалектическом умении проделывать фокусы», подразумевал в основном ту интерпретацию диалектики, которая утвердилась в просветительской мысли XVIII в. благодаря Вольтеру. Он подчеркивал, что Кант освободил диалектику от эвдемониз-

ма, открывающего «настежь двери всякому произволу и капризу» (там же, 177), и утвердил мысль о диалектике как необходимой деятельности разума. Но что такое эта необходимая деятельность разума? И что, следовательно, представляет собою диалектика Канта, которая должна объяснить «необходимую деятельность разума»?

Основанием кантовского понимания диалектики являются некоторые основополагающие принципы.

Кант видит, с одной стороны, мир вещей в себе, являющихся познанию, а с другой стороны, мир человеческого интеллекта с его априорными категориями рассудка и разума. Он приходит к выводу, что должно существовать нечто третье, однородное в одном отношении с категориями, а в другом — с явлениями и обуславливающее возможность применения категорий к явлениям. Кант допускает возможность того, что это третье имеет сложную структуру, и утверждает, что первым элементом этого «третьего» является воображение, которое обладает «слепой» синтезирующей способностью. Это означает, что он отвергает локковский принцип происхождения знания из опыта и индукционистский путь возникновения общих понятий; оказывается, что в нашем знании есть элементы (понятия) отнюдь не только опытного происхождения. Кант аргументирует в защиту своего предположения, ссылаясь на то, что в чувственном восприятии не обнаруживается всеобщности и необходимости знания; следовательно, *всеобщность* и *необходимость* возникают вне чувственного восприятия: понятия не опытного, а доопытного происхождения, они являются нашим достоянием не *posteriori*, но а *priori*. Он приходит к выводу, что уже на стадии чувственного восприятия хаос впечатлений, поступающий из мира «вещей в себе», упорядочивается благодаря априорным формам созерцания. Ими являются *пространство* и *время*. Благодаря этим формам мы в состоянии представлять себе внешний мир и конкретные предметы.

Самосознание обладает особой способностью трансформации чувственных представлений, уже упорядоченных с помощью априорных форм созерцания в разнообразные понятия, соответствующие эмпирическим данным опыта. Роль воображения заключается здесь в том, что оно объединяет в единое целое чувственные данные (впечатления) с понятиями рассудочного мышления.

Гегель видел субъективно-идеалистический характер

этой стороны воззрений Канта и стремился выправить его в объективно-идеалистическом духе. Он настаивал в данном случае считать более точным, что «посредством категорий простое восприятие возводится в объективность, в *опыт...*» (22, I, 160). Относительно кантовской трактовки понятий он замечает, что утверждать о категориях, будто они сами по себе пусты (как это делает Кант.— В. М.), будет неосновательно, поскольку они имеют содержание уже в силу своей определенности. В материалистическом переложении это означает, что категории, поскольку они отражают существенное в действительности, несут в себе определенное содержание. Да и Гегель разъясняет почти по-материалистически, что отсутствие в категориях чувственно-воспринимаемого, пространственно-временного содержания не недостаток, а достоинство, ибо всеобщее и необходимое в любом действительном содержании выявляются именно через категории, которые, таким образом, вовсе не «пустой» продукт самосознания. Кант утверждает, что самосознание, обладающее синтезирующей способностью, может дать и обратный ход всему этому процессу наполнения категорий содержанием, превратив категории (понятия) в представления с помощью все того же воображения.

Основная мысль Канта, заключает Гегель, сводится к признанию категорий (Кант определяет их как «понятия о предмете вообще») чем-то принадлежащим самосознанию, субъективному Я, чем-то таким, что «не содержится в непосредственном ощущении» (там же, 169). Но, возражает Гегель, категории мышления необходимо связаны с ощущениями. Для Канта же допущение «субъективного Я» в качестве источника категориального каркаса знания — решающее основание для противопоставления этого источника вещи в себе.

Кантовское понятие вещи в себе весьма неопределенно: это и предметный мир, и дух, и бог. Но в таком случае, по справедливому замечанию Гегеля, вещь в себе выступает как голая абстракция; это — нечто пустое в своем «содержании», определяемое лишь как продукт мышления, движущегося в чистой абстракции, пустой продукт пустого Я. Но из двух пустот трудно выделить нечто существенное и сущностное. Возражая Канту, Гегель говорит, что, «хотя категории (например, *единство, причина, действие* и т. д.) принадлежат мышлению как

таковому, из этого отнюдь не следует, что они лишь наши определения, а не определения также самих предметов. Но таково именно учение Канта, и его философия есть субъективный идеализм, поскольку *Я* (познающий субъект) доставляет как форму, так и материал сознания: форму — в качестве мыслящего и материал — в качестве ощущающего» (там же, 159). Заметим тут же, что эту критику Гегеля напрасно не замечают те, кто считает, будто Кант субъективен лишь там, где он говорит, что *Я* навязывает предметам форму. Гегель глубже понял Канта, указывая и на субъективно-идеалистическое истолкование им чувственного восприятия.

Кант придерживается мнения, что для выяснения природы наших понятий необходимо предварительно объяснить природу *Я*. Гегель поправляет Канта, утверждая, что, напротив, для понимания *Я* «необходимо [предварительно] постигнуть понятие *Я...*» (19, 3, 19). Это означает, что Кант не справился с обоснованием общезначимости понятий, приписав самосознанию способность продуцировать их. Он не смог доказать, что мышление его воображаемого гносеологического субъекта имеет общеобязательный характер и что все люди должны мыслить по необходимости именно так, как дано в его схеме, а не иначе.

Исследование Кантом определений мышления не удовлетворяет Гегеля и в том отношении, что тот лишь распределил или классифицировал их на *объективные* и *субъективные*, не рассмотрев их «в себе и для себя» (22, 1, 155). К тому же Кант вложил в понятия объективного и субъективного свой особенный смысл (мыслимое нами — *объективно*, а ощущаемое — *субъективно*). Это встречает одобрение Гегеля, поскольку соответствует его представлению, что мыслительное есть (или может быть) всеобщим и необходимым, а чувственно-воспринимаемое «мимолетно и преходяще» (субъективно — у Канта). Кант полагал, что самосознание *Я* вносит (посредством априорных категорий рассудка) единство в многообразие чувственных данных с их хаосом единичностей. Гегель же утверждает, разъясняя свою точку зрения, что за самосознанием стоит более могучая сила — сила абсолюта*. Поэтому он не одобряет роб-

* «Человек стремится вообще к тому, — рассуждает Гегель, — чтобы познать мир, завладеть им и подчинить его себе, и для этой цели он должен как бы разрушить, т. е. идеализировать, реальность

ких попыток Канта сообразовать свой мир чистой апперцепции с миром опыта, видя в этом умаление или непонимание могущества абсолютного «мышления о мышлении». Гегель согласен с Кантом в том, что прогресс в философии необходимо приводит ко все более тонкому, тщательному анализу определений мысли и способов ее формализации. Но это лишь устанавливает характер абстрактного отношения «некоего субъективного знания к некоему объекту, чтобы таким образом было начато познание *бесконечной формы*, т. е. понятия» (19, I, 118). Поскольку доказательство бесконечности формы (понятия) возможно, по мнению Гегеля, в рамках чисто спекулятивной диалектики, постольку вопрос об эмпирическом обосновании этой бесконечности малосуществен. В этом пункте он третирует опыт не хуже критикуемого им Канта, ибо рассматривает понятия вне опыта — в их особом содержании. Но расхождения в кантовском и гегелевском понимании диалектики этим не заканчиваются. Кант защищал тот взгляд, что к миру вещей в себе понятие противоречия неприменимо, так как противоречие — принадлежность разума, стремящегося познать бесконечное. Познавая бесконечное, разум впадает в «необходимое противоречие» (антиномии чистого разума), которое не позволяет ему исчерпывающе познать бесконечное. Гегель признает в учении об антиномиях Канта «*объективность видимости и необходимость противоречия*, свойственного *природе определений мысли...*» (там же, 110), но связывает необходимость противоречия лишь с определениями мысли, что не вполне точно по отношению к кантовскому пониманию, в котором предметное, естественное происхождение антиномий чистого разума не исключается.

Гегель признавал, что кантовское «обнаружение антиномий должно рассматриваться как очень важный успех философского познания», так как они побуждают к дальнейшим поискам в области познающего разума —

мира. Но вместе с тем мы должны заметить, что не субъективная деятельность самосознания вносит абсолютное единство в многообразие. Наоборот, это тождество есть само абсолютное, само истинное. Абсолютное, как бы по своей доброте, отпускает от себя единичности, чтобы они наслаждались своим бытием, и это же наслаждение само затем гонит их обратно в абсолютное единство» (22, I, 158).

найти «ключ, чтобы выбраться из этого лабиринта», т. е. из противоречий познания, но считал, что Кант не указал выхода и не исчерпал антитетики разума, поскольку «установил только некоторые из ее форм» (20, 2, 108). Он утверждал даже, что кантовские антиномии характерны не только для того типа противоречий, которые имеют более прямое отношение к космологии, но и для всех предметов, для всех представлений, понятий и идей (см. 22, 1, 167). Но Гегель впадает в противоречие в своих утверждениях. С одной стороны, он признает, что кантовские антиномии действительно выражают реальное противоречие познания, возникающее из различия между разумом, способным проникнуть в бесконечное, и рассудком, который ограничен областью конечного*. И вместе с тем, принимая кантовское различие, он не соглашается ни с его пониманием разума как такового, ни с его трактовкой рассудка. Он считает, что утверждение Канта, будто о том, что рассудок не вправе перешагивать область опыта и что иначе познавательная способность становится *теоретическим разумом*, который сам по себе порождает только химеры, — это учение оправдывало с научной стороны отказ от спекулятивного мышления (там же, 162). В противоположность такому решению Канта Гегель утверждал, что разум сам определяет себя, т. е. свои объективные возможности, а конечное, рассудочное содержит в себе в снятом виде.

В свете этого становятся более ясными и расхождения по вопросу о диалектической и формальной логике. Для Канта предметом формальной логики являются формы мышления, рассматриваемые независимо от их содержания («элементарная логика»). Предмет же трансцендентальной диалектики (разума) — содержательные определения мышления; благодаря этим определениям постигается истинная природа изучаемого объекта. При этом категории разума имеют априорное происхождение. Различие между двумя логиками выясняется из следующего. Формальная логика запрещает суждения об одном и том же предмете, противоречащие друг дру-

* Гегель принимает кантовское различие разума и рассудка, замечая, что разум охватывает все, рассудок же — немногое (см. 22, 1, 202) и даже что рассудок имеет дело с «пустой формой». В других случаях он более благожелателен к содержательной стороне рассудка, хотя постоянно отмечает преимущества разума.

гу в одном и том же отношении (закон непротиворечия). Ее роль поэтому негативная: она предупреждает мышление против ошибок чисто формального, несодержательного характера. Кантовская трансцендентальная логика соответствует отчасти тому, что Гегель называет объективной логикой. Но лишь отчасти. Трансцендентальная логика имеет дело с понятиями и рассматривает «те понятия, которые относятся к предметам а priori». Иными словами, трансцендентальная диалектика Канта — субъективная диалектика, рассматриваемая так, будто она является объективной*. Кантовский априоризм до известной степени устраивает Гегеля. Он соглашается с Кантом, что познание нельзя приписать предметам и что поэтому исследование происхождения нашего познания необходимо. Но Гегель хорошо понимает, что его идея о постижении истины, которая объективна, в мышлении «сейчас же встречается с кантовским взглядом о простой субъективности мышления...» (20, 2, 415)**. Он понимает, что познание развивается не из всеобъемлющей головы субъекта, а из рефлексии субъекта познания об объекте знания. Для Гегеля это аксиома. Кант же, неверно охарактеризовав объект познания (вещь в себе), не смог разработать и истинную диалектику рефлектирующей деятельности субъекта (то, что он называл трансцендентальной диалектикой). Но Гегель чересчур категоричен в своем утверждении, что философия Канта не способствовала познанию диалектической природы понятий, — в силу субъективизма (12, 1, 185). Он прав, когда замечает, что «диалектика Зенона более объективна, чем эта современная диалектика» (18, 9, 245), но из этого не вытекает, что диалектика Канта объективно не имела значения, тем более как историко-философское явление. Кант дал верное в методологическом отношении указание, когда рассматривал новые понятия как ступеньки прогрессирующего

* А. Шопенгауэр, будучи почитателем Канта, заметил тем не менее, что стремление Канта вывести принципы и синтетические суждения из чистых понятий бесплодно, ибо из чистых понятий не выйдет никаких суждений, кроме аналитических (64, 498).

** Х. Г. Гадамер считает, что намерение Гегеля заключалось в стремлении сделать трансцендентальную диалектику более полной и всесторонней. В этом мнении есть доля истины, хотя Гегель все не стремился только к дополнению трансцендентальной диалектики (см. 100).

познания мира и видел в самом факте их появления отрицание старых понятий и, следовательно, преодоление достигнутого предела знания. Необходимость диалектики выявляется из предшествующей познавательной работы ума, из деятельности познающего разума. Этот вывод Канта верен в своей основе. Гегель более прав тогда, когда говорит, что последующие кантианцы, абсолютизируя нелепый вывод Канта, будто «разум не способен познать никакого истинного содержания и в отношении абсолютной истины следует отсылать к вере» (19, 1, 116), впали в гносеологическую ересь. Напротив, разъясняет Гегель, реальным выводом из постулатов трансцендентальной диалектики должно быть признание разума вполне независимым, абсолютно самостоятельным в себе*. Это признание и есть подлинный исходный постулат знания, и он должен «отныне рассматриваться как всеобщий принцип философии и как одно из основных убеждений нашего времени» (22, 1, 183). Так субъективный идеализм трансцендентальной диалектики снимается и на поле философского действия вступает «объективный», абсолютный идеализм Гегеля. Этот идеализм, чтобы утвердиться, должен был выразить свое критическое отношение еще к одной форме субъективной диалектики — к субъективной диалектике Фихте.

Диалектический субъект Фихте. Развитие диалектики в немецкой философии после Канта можно представить в духе излюбленной Гегелем триады, где тезисом выступает трансцендентальная диалектика Канта, антитезисом — диалектика Шеллинга, а синтезом — диалектика Гегеля. Какое же место в этом «шестивии диалектического духа» занимает диалектика Фихте? Ведь Фихте — один из оригинальных и интереснейших философов Нового времени.

Фихте, по словам Фейербаха, принадлежал к «партии морального и политического прогресса» (52, 1, 553). И эта его общественная роль навсегда обеспечила ему симпатии людей передового образа мыслей, и не только в Германии. Гегель считался с личными достоинствами и заслугами Фихте и даже испытывал некоторые не-

* Сравнительно недавно Дж. Беннет предпринял попытку реабилитировать кантовскую трансцендентальную диалектику перед лицом гегелевской критики, но неудачно: он лишь подтвердил основательность гегелевских аргументов (см. 71).

удобства от сознания расхождений в роли, которую оба они играли в освободительном движении 1812—1814 гг. (Фихте призывал к борьбе с «деспотом» Наполеоном, Гегель взывал к сотрудничеству с наполеоновской Францией. «Коллаборационизм» Гегеля вредил ему в последующем немало.)

Гегель считал, что Фихте осознал серьезный недостаток Кантовой философии, который заключался в том, что Кант не объяснил, каким образом и как далеко происходит диалектическое определение самосознания (см. 22, 1, 184). Это осознание еще не выходило за узкий горизонт субъективно-идеалистического взгляда, но уже ставило его под серьезное сомнение. Фихте не остановился на осознании этого недостатка, но пытался преодолеть его. Выявив, в частности, структуру диалектического мышления, он верно указал на ошибку Канта в понимании мышления (хотя вначале, учеником Канта, принимал эту ошибку, заключающуюся в том, что им не были вскрыты «определения мышления в их необходимости». Но эти определения были лишь декретированы указом Канта. По словам Гегеля, кантовское *Я* а priori распорядилось для себя *дать* «определения всеобщности и необходимости». Субъективистский характер этих определений обнаружился очень скоро.

Фихте со своей стороны утверждал, что эти и другие определения мышления следует систематически дедуцировать из самосознания. Он развил ту мысль, что категории должны получаться в результате деятельности *Я*, а *Я* получает некий внешний толчок для своей деятельности. Происхождение этого внешнего толчка Фихте не объяснил. Он говорил, правда, о «безусловном *Я*» как стимуле, но в общем признавал, что конкретная природа этого стимула ему неясна. Этим признанием существования непознаваемого, которое стимулирует познание, Фихте возвращается, по сути, к им же отвергнутой вещи в себе. Он видел непоследовательность Канта в признании именно «вещи в себе», именуя его позицию как *ein dreiviertelskopf* — «три четверти головы». Тот факт, что Фихте считал кантовскую «вещь в себе» гносеологическим мифом, не меняет сути дела. Ведь и его «безусловное *Я*» не больше чем гносеологический миф. Фихте (как и Шопенгауэр) объявляет природе враждебной разуму противоположностью. Он утверждает, правда, что целью науки является изуче-

ние «безусловного Я» и средством этого познания является понятийное мышление. В этом смысле он рационалист. Движение понятийного мышления рассматривается им в качестве непрерывного процесса противоположения самосознания безусловному Я. Развитие духа от субъективного Я к «безусловному Я» должно иметь рациональную природу, чтобы быть постигнутым средствами понятия.

Гегель, ценивший понятийную диалектику Фихте, не соглашался с фихтевской конструкцией двух Я, считая, что это не две самостоятельные сущности, а одна — на разных фазах своего явления*.

Фихте стремился связать в единое целое элементы своей системы и объяснить движение понятий в самосознании без обращения к природе и даже без обращения к «безусловному Я», хотя он и признавал его «первотолчком». По словам Гегеля, Фихте «стремится, исходя из Я, дать конструкцию определений знания. Он ставит своей задачей развить объем знания всего мира, а затем показать, что это знание есть вывод из развития определений» (18, 11, 463). Единственно подлинную реальность он видит в самосознании; о «безусловном Я» ему сказать, собственно, нечего, как, впрочем, и Канту о вещи в себе. Получается нечто вроде философской иллюстрации на тему латинской поговорки *Omnia mea mecum porto***.

Но, как заметил Фейербах, «вне меня существует множество вещей, которые я не могу носить с собою ни в кармане, ни в голове, но которые я в то же время как философ, а не просто как человек, о чем здесь не может быть речи, считаю своими» (52, 2, 18). У Фихте же Я самосознания бесконечно и обладает имманентным влечением к саморазвитию. Все конечное — момент бесконечно развивающегося и самоотчуждающегося Я. Фихте не замечает, что он бесконечно противопоставляет два Я (самосознание и безусловное), каждое из которых равно спекулятивно. Гегель, критикуя этот прием Фихте, писал, что каждый может вообразить, что в нем есть Я, но, обозревая свою жизнь, вынужден прийти к выводу, что это воображаемое Я никак не обнаруживается.

* В. Виндельбанд утверждал, что диалектика Гегеля всецело обязана своим возникновением фихтевскому наукоучению, но это явное преувеличение.

** Все мое ношу с собой (лат).

В философии Фихте *Я* проявляет себя в волевых побуждениях, в страстях, в неискоренимом влечении к свободе. Иными словами, Фихте приписывает *Я* абстрактно-деятельную природу. Однако ему не удалось связать его общей причинной цепью, идущей к тому же от внешнего мира. Его подход был иной: побуждения и влечения обязаны своим возникновением только самосознанию.

Общественные идеи Фихте были созвучны тем, кто придерживался оппозиционных настроений. В самом деле, Фихте видел в государстве институт, с необходимостью ограничивающий свободу личности, но тут же, противореча себе, доказывал, что такое ограничение — зло, но зло, необходимое для воспитания граждан (в духе любви к свободе). Государство не идеальное, но все же действенное орудие такого воспитания. Фихте затруднялся указать, какое же реальное государство является таким воспитателем, но он не смущался этим противоречием, указывая на *идеальное государство*, степень приближения к которому у реальных государств различна. Вместе с тем в защиту Фихте следует сказать, что он ставил конкретную личность выше абстрактных целей государства. Эта мысль навсегда обеспечила ему симпатии всех «критически мыслящих» личностей.

Идеи Фихте оказали особое влияние на левых гегельянцев, в особенности на Бруно Бауэра; последний ценил мысль о возможности неограниченного, сметающего все препоны на своем пути развития самосознания; Бауэр слегка видоизменил фихтевское самосознание *Я*, превратив его в самосознание критически мыслящей личности.

Место и значение Фихте в истории философии было верно определено Л. Фейербахом, сказавшим, что «Гегель есть Фихте, опосредствованный Шеллингом» (52, 1, 74) *. Следовательно, логика предмета требует обращения к диалектике раннего Шеллинга.

* Т. Адорно утверждает, что Гегель выполнил программу, намеченную Фихте, избежав ошибки последнего, заключающейся в «гипертрофии абстрактного *Я*» (см. 65). Фейербах более точен, когда связывает «программу» Гегеля не только с Фихте и с преодолением его гипертрофии *Я*, но и с программой Канта и Шеллинга, с теоретической переработкой их концепции диалектического мышления.

Идеи Шеллинга. Шеллинг и Гегель в молодости были очень дружны. «Товарищи по комнате в Тюбингенской духовной семинарии» (Энгельс), они многое обсуждали сообща и о многом думали, если воспользоваться их же понятием, почти тождественно. Яркая звезда юного Шеллинга взойшла на философском небосклоне раньше тускло мерцавшей звезды Гегеля. Начав с поллуученической работы о происхождении зла (1792), Шеллинг публикует одну за другой работы «О мифах, исторических сагах и философах древнейшего мира» (1793), «О возможности формы философии вообще» (1794), «О Я как начале философии вообще» (1795); в том же году выходят его «Философские письма о догматизме и критицизме», доставившие ему громкую известность. По окончании семинарии Шеллинг и Гегель продолжают многое делать сообща; плодом их совместного творчества оказалась известная в то время работа «Отношение натурфилософии к философии вообще» — труд, шеллингианский по своим идеям. Шеллинг становится профессором в свои 23 года и занимает место Фихте на кафедре философии Иенского университета.

Шеллинг блистает в это время как общегерманская величина; он публикует одну за другой работы, привлекающие внимание образованной публики. В 25 лет он написал «Философию природы». Затем последовали «Система трансцендентального идеализма» (1800) и «Изложение моей системы философии» (1801). Энгельс отметил впоследствии, что Шеллинг этой поры «широко раскрыл двери философствования, и в кельях абстрактной мысли повеяло свежим дыханием природы...» (2, 442). Говоря о «кельях абстрактной мысли», Энгельс имел в виду положение в немецкой философской мысли конца XVIII в., и скорее всего абстрактную манеру кантовского гносеологизма послекритического периода. По протекции друга Гегель стал доцентом Иенского университета (1801). Впоследствии Шеллинг приписывал себе наиболее значительные идеи из совместно написанного и опубликованного. Гегеля не было к тому времени в живых, и он не мог ни подтвердить, ни опровергнуть сказанное.

Идея тождества и борьбы противоположностей. Шеллинг в своей ранней работе «О возможности формы философии вообще» обосновывает тезис о возможности научной формы философии. Он обещает там же развить

принципы научной философии, опираясь на которые можно выяснить и определить единство содержания и формы всех наиболее общих и содержательных понятий философии. Достижение такого единства в философии возможно только на основе еще более основательного философского принципа. Таким принципом является принцип тождества бытия и мышления. Объективное и субъективное рассматриваются как его ипостаси. Безусловно, последнее же представляет их единство. Это принцип единства законов внешнего мира по отношению к разуму. Выдвинув, отчасти под влиянием Спинозы, этот принцип, Шеллинг предполагает, что он достиг того, к чему безуспешно стремилась вся предшествующая философия, а именно установил истинные предпосылки беспредпосылочной философии. Маркс, с молодых лет внимательно следивший за подвигами спекулятивной мысли Шеллинга, заметил потом в «Святом семействе», что Шеллинг воображал в это время, будто он стоит на спекулятивной точке зрения чистой теории, и протестовал против предположения, что он стремится дать нечто, кроме *чистой, совершенно философской философии*» (1, 2, 170). Но это был самообман. Еще до Шеллинга Лейбниц показал, что воображаемая чистота философии — миф. В действительности философское мышление опосредовано всякого рода интересами, которые не всегда можно свести к чисто философским понятиям. Так, по его мнению, понятие тождества играет позитивную роль в исчислении бесконечно малых, но это не означает, что тождество — чисто абстрактное понятие. Лейбниц широко употреблял это понятие в своих изысканиях, выявляя, например, в логике и математике своего рода диалектические «фокусы» перехода тождества в различие и обратно. Отдельные авторы (и не только популярных очерков) полагают, что представление о тождестве, содержащем различие, и о различии, переходящем в тождество, возникло вместе с Шеллингом и Гегелем. Увы! Гегель был решительным противником идей тождества бытия и мышления в их шеллинговской интерпретации. Он считал, что Шеллинг, выдвинув понятие абсолюта, т. е. угадав его присутствие, не понял смысла абсолютного. Абсолют для Шеллинга момент рефлексии, причем момент отрицательный; это форма, но без всякого содержания; он не может сказать об абсолютe, как и о бытии, ничего

конкретного. Поэтому и идея тождества бытия и мышления у него мертворожденная; это не «единство мышления и бытия», а «единство мышления и воображения», причем и процесс мышления в целом, и воображение трактуются неточно. Здесь нелишне вспомнить, что Маркс отвергал, вслед за Фейербахом, идею тождества бытия и мышления как несостоятельную. По поводу же рассуждений Б. Бауэра, пережевывавшего шеллинго-гегелевские представления, он заметил, что тому «никак не может прийти в голову, что существует такой мир, в котором *сознание* и *бытие* отличаются друг от друга, — мир, который попрежнему продолжает существовать, когда я упраздняю только его мысленное существование, его существование в качестве категории или точки зрения...» (там же, 210).

Одна из новых идей Шеллинга, значение которой можно сравнить с его же идеей тождества, — идея борьбы противоположностей. Существование мира и его развитие определяются борьбой противоположных начал — таков принцип, который молодой Шеллинг защищал открыто.

Он утверждал, что предпосылка всякого серьезного философствования заключена в честном признании существования основных противоположностей бытия — природы и духа, реального и идеального, объективного и субъективного *. Абсолютное, или безусловное, также выражает себя через борьбу противоположных начал (определений). Безусловное является высшим органическим и синтетическим единством этих определений, отрицающим старые, неполные, частные в своей истинности определения. Это отрицание есть снятие устаревшего и сохранение жизнеспособного.

Гегель упрекал Шеллинга впоследствии за количественное представление о взаимодействии противоположностей и движении определений абсолютного. По его мнению, бесконечный характер движения понятий не может быть выражен путем употреблявшихся Шеллингом определений количественного порядка. Количест-

* Современный исследователь шеллинговского наследия В. Форстер полагает, что на идейное развитие молодого Шеллинга оказали заметное влияние Х. Вольф с его теорией преформизма и Ф. Кильмайер с его концепцией развития (см. 163). Кильмайер рассуждал о противоположных «полюсах» органов человека (например, головной мозг, половые органы и т. п.) (ср. 142).

венные определения лишь начало определения через отрицание, но это еще не то полное определение, которое дает развернутое проявление закона отрицания отрицания, фиксирующего снятие старого качества и появление нового. Этот упрек Гегеля основателен, но больше по отношению к приемам, используемым Шеллингом в его натурфилософии, чем в отношении к Шеллинговым идеям общеполитического характера.

Шеллинг приходил к выводу, что истинное знание должно соответствовать высшему единству противоположностей и по содержанию, и по форме: «Настоящее знание предполагает совпадение противоположностей, и притом совпадение обязательно опосредствованное». Это гносеологическая посылка философии тождества, основанная на принципе тождества бытия и мышления. Шеллинг считал неопровержимой эту идею. Опираясь на нее, он развил диалектику субъекта-объекта.

Что такое Шеллингов субъект?

«Субъектом, — писал Шеллинг, — я называю то, что определимо в противоположность, но все же к *уже данному объекту* (курсив мой. — В. М.). Объектом — то, что определимо только в противоположности, но все же в отношении к субъекту». Субъект определяется, таким образом, к *уже данному объекту*, т. е. к объекту, существующему, надо полагать, вполне независимо от субъекта. Это важно, ибо дальнейшее его рассуждение об объекте, который может быть определен и определяется в отношении к субъекту, имеет скорее гносеологический смысл, чем онтологический. Реалистическая позиция, как бы намечающаяся здесь, подрывается собственным же тезисом Шеллинга об объекте, который оказывается все же не чем иным, как «высшей абстракцией» (60, 234). В гносеологическом смысле слова это может быть и так, но онтологическое значение понятия «объект» этим далеко не исчерпывается*.

* К. Бакрадзс, крупный советский логик и историк философии, считал, что немецкая диалектика до Гегеля была «философией субъекта» (см. 8). Сходная мысль развивалась и М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьевым и В. С. Швыревым. Они писали, что вся философия Нового времени — философия самосознания (см. 41, 28—94). В действительности, не говоря уже о европейском материализме XVII—XVIII вв., догегелевская немецкая диалектика, например у Шеллинга, была и «философией объекта», но логика идеалистической диалектики не избавляла философию от крайностей, приводя то к Я самосознания (Кант, Фихте), то к безусловному не-Я, ко-

Гегель еще в годы дружбы с Шеллингом указал ему, считавшему себя преемником Фихте (не только на кафедре философии, но и в философии), что он идет в философии значительно дальше Фихте. В работе «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» Гегель разъяснил, что фихтевскому *спекулятивному субъекту-объекту* Шеллинг противопоставил *объективный субъект-объект*. Тем самым, утверждал Гегель, Шеллинг преодолел фихтевскую субъективность, несмотря на присущее ему представление, будто он рассматривает Я в качестве первоначального тождества*. В действительности это преодоление совершается в рамках «трансцендентального идеализма», где реальные объекты вопреки мнению Гегеля не могут рассматриваться объективно, ибо спекулятивно-объективным образом превращаются в абстракции высшего порядка.

Натурфилософия Шеллинга. В натурфилософских взглядах Шеллинга заметно присутствие Спинозовской идеи единой субстанции. Гегель в своих «Лекциях по истории философии» отмечает это присутствие, говоря, что Шеллинг «ввел для понимания природы формы разума». Понятно, что здесь под «формами разума» подразумеваются спекулятивные определения абсолюта, которые были общи для Гегеля и Шеллинга и которые во многом обязаны своим происхождением Спинозовскому пантеизму.

Спинозовское происхождение этих понятий видно в том, что Шеллинг отвергает Декартово представление о самоочевидности факта мышления. Он считает, что появление «факта мышления» должно быть доказано. Теоретическое мышление должно признать за очевидное другое — природу, бытие, — природу как аксиоматическую предпосылку всякого мышления. Этот тезис, безусловно, делает честь молодому Шеллингу, несмотря на все пробелы его философии природы.

В своей натурфилософии Шеллинг желает, следовательно, быть реалистом. Он утверждает, что природа не
торое сильно напоминало слегка подправленную теологию (Шеллинг, Гегель, Шлейермахер).

* Ср. с мнением Фейербаха о Шеллинге как «восстановителе Спинозы в противоположность Фихте» (52, 1, 74). Фейербах мог бы добавить, что это «восстановление» было далеко не последовательным. Точнее говоря, оно было более последовательным в критике субъективного идеализма канто-фихтевского образца и менее последовательным в развитии материалистических идей Спинозизма.

воображаемая философом умозрительная, рассудочная сущность, а сущность реальная, совокупность материальных, чувственно-воспринимаемых объектов, «реальный организм», который исторически и гносеологически предшествует духу. Здесь он принимает учение Канта о вещи в себе. Шеллинг считает, что естественные науки, основанные на эмпирических данных, должны быть уважаемы философией. Вместе с тем он утверждает, что необходимость этих данных может быть доказана чисто дедуктивным образом — из общих принципов, которые не являются эмпирическими по своему происхождению*.

Философия природы призвана к тому, чтобы научным способом вывести субъективное из объективного, на основе признания внутренне присущего природе динамизма и ее становления «в себе» объяснить появление сознательного Я**. Бессознательное Я — часть природы; в человеке природа достигает максимума возможного: она поднимается до сознательного Я. Идея эволюционного развития сознания здесь налицо, но представление о практическо-общественной основе развития человеческого Я еще отсутствует. Все эти пантеистическо-материалистические идеи натурфилософии Шеллинга, общие для философии XVII—XVIII вв., выражены в форме, более приспособленной к данным естествознания начала XIX в. Тем не менее это внешняя сторона. Гегель поверил одно время этой внешности. Даже в написанных позже «Лекциях по истории философии» он считал, что Шеллинг «обнаружил и доказал» (курсив мой. — В. М.) наличие форм духа в природе: магнетизм, электричество и т. д.). Он, таким образом, приписывает вслед за Шеллингом физическим явлениям природы качества духовности. Это, конечно, ошибка, но ошибка, являющаяся следствием общего для Гегеля и Шеллинга стремления выявить генезис (феноменологию) духа.

Натурфилософия раннего Шеллинга богата не только ошибками. Некоторые из его находок мы отметили

* Гегель принял эту точку зрения. Шеллинг же после смерти Гегеля, в предисловии к немецкому изданию работ В. Кузена, подверг критике этот взгляд, ранее им защищавшийся.

** Шеллинг отстаивает идею «динамического напряжения» природы как потенции, как качества космоса (см. 59). Эта идея получила в работах шеллингианцев (Г. Тревирануса, Л. Окена и др.) спекулятивное оформление внешне на языке физики начала XIX в.

выше, отметим и другие. «Всякая действительность, — рассуждал он, — предполагает уже развитие. Где есть явление, там есть уже противоположные силы. Следовательно, наука о природе предполагает в качестве непосредственного принципа всеобщую двойственность и, чтобы это было понятно, всеобщее тождество материи». Это приложение к натурфилософии идей философии тождества, но приложение, фиксировавшее реальные связи и отношения в реальной природе. Идея полярных отношений в природе снискала Шеллингу немало поклонников, несмотря на то что сам он склонялся все же к своего рода натурфилософскому диктату по отношению к естествознанию. Это отметил Гегель, во многом повинный в тех же грехах. О натурфилософии Шеллинга он писал впоследствии, что она представляет собой «хаотическую смесь грубого эмпиризма и неразумных форм мысли, полнейшего произвола воображения и вульгарнейших рассуждений по аналогии, причем эта смесь выдавалась за идею, разум, науку, божественное познание, отсутствие всякого метода и научности — за высочайшую вершину научности» (22, 2, 8). Что и говорить — нелестная характеристика Шеллинговой спекулятивности! В другом месте своей «Философии природы» Гегель упрекает Шеллинга в том, что его выводы «высосаны из пальца». К таким «высосанным из пальца» выводам он относил, в частности, утверждения, будто различия тел основаны на различиях в сцеплениях, на определенном отношении между сцеплением тел и их удельным весом, т. е. на чисто количественных отношениях (см. там же, 183). Впрочем, Гегель мог бы заметить, что все эти идеи характерны уже для демокритовского атомизма, но Шеллинг предпочитал не называть этот источник.

Шеллинг развивает в своей натурфилософии идеалистическую критику материализма. Внешне он стремится быть объективным, указывая на «законное место» двух основных направлений в философии, и замечает, что идеализм есть душа философии, реализм — ее тело, лишь в своем сочетании они образуют живое целое (см. 60). Подразумевается, что идеальное сочетание души и тела философии найдено в философии самого Шеллинга. Он усматривает основную слабость материализма в признании скачкообразного возникновения духа из материи. Материализм не в состоянии, по его

мнению, объяснить явление духа. «Какие бы окольные пути к нему со стороны материи мы ни прилагали, — утверждает Шеллинг, — никогда на него не попасть иначе, как путем скачка» (59, 132). Гегель мог бы возразить на это тем, что скачок (форма становления духа) как раз может доказать возможность его возникновения. Шеллинг же думал, что последовательность все усложняющихся форм духа не может быть объяснена из материального начала. Он придерживался точки зрения креационистского эволюционизма, но это еще более неубедительная, чем у механистического материализма, точка зрения на возникновение духа*.

Этот взгляд Шеллинга критиковал такой авторитет в области естествознания, как Ж. Кювье. Энгельс в своем памфлете «Шеллинг и откровение» приводит слова Кювье о спекулятивной натурфилософии: «Шеллинг дает метафоры вместо доказательств и вместо того, чтобы развивать понятия, меняет по мере надобности образы и аллегории» (1, 41, 206). Гегель, если бы знал эту критику Кювье, был бы, без сомнения, доволен: Кювье почти дословно повторяет его критику философского иррационализма Шеллинга в предисловии к «Феноменологии духа» (1807) (18, 4, 5).

Диалектика познания. Шеллинговская теория познания является компромиссной. Суть этого компромисса заключается в следующем. Основания нашего знания коренятся в необходимом (в природе). Познание человеком необходимого (безусловного) разворачивается противоречиво, подобно противоречивой логике развития духа из природы. Это познание можно рассматривать и на эмпирическом, и на теоретическом уровне. Шеллинга больше всего интересует не эмпирический, а теоретический уровень знания. На этом уровне познания необходимо перейти от вопросов натурфилософии к вопросам философии духа, от физики — к философии, истории и этике, а от них — к поэтике (теории искусства). Это последовательные фазы восхождения познания на все более высокий уровень знания. Философия искусства оказывается, таким образом, высшей формой

* Биографы Шеллинга давно заметили его идею многоступенчатого развития духа. Р. Гайм писал, что система раннего Шеллинга — это «непрерывный ряд, восходящий от самого простого, что есть в природе, к высшему и самому сложному» (17, 551; ср. 37).

духовной деятельности субъекта, сознательного *Я*. Именно здесь познание поднимается от необходимости к свободе, а дух возвышается до идеи взаимопроникновения необходимости и свободы.

Шеллинг искал повсюду подтверждения его принципа единства борьбы противоположностей, которому придавал огромное значение. Дух противоречия он видел уже в самом объективном, постоянно повторяющемся сопоставлении тезиса и антитезиса.

Противоречие между тезисом и антитезисом снимается благодаря переходу в синтез, в более совершенную фазу развития. Тезис и антитезис вместе с синтезом образуют некую логическую целостность. Это была, следовательно, идея триады, которая позднее, в гегелевской философии, приобрела вид общеобязательного движения *духа*. Впрочем, идея триады обязана своим появлением в философии не Шеллингу. Она присутствует уже у Прокла. Целостность триады представляется формальной лишь в логике. В природе и духе она всегда конкретна и реальна. Можно ли познать эту целостность в ее единстве? Да, отвечает Шеллинг, такая целостность во всей ее полноте и истине доступна *интеллектуальному созерцанию* как особенному способу непосредственного постижения истины. Формально-логический способ познания истины имеет основания для своего существования, но в познании он достигает лишь частных моментов этой целостности. Иное дело — интеллектуальное созерцание. Высшим выражением силы и мощи интеллектуального созерцания является эстетическая рефлексия. В итоге этой рефлексии благодаря силе воображения (творческой фантазии) образуется «высшая объективность, достигаемая субъектом...» (18, 11, 496). Искусство, следовательно, есть та форма созерцания, благодаря которой достигается наиболее глубокое и адекватное постижение *абсолюта*. К этой идее Шеллинг пришел отчасти под влиянием Гёльдерлина. Об абсолюте Шеллинг, как позднее и Гегель, и уверившие в эту спекуляцию шеллингианцы, ничего вразумительного сказать не могли, хотя и наделяли этот спекулятивный абсолют атрибутом целостности. Но они утверждали, что эстетическая рефлексия имеет преимущество перед философской рефлексией. В человеке, особенно в человеке искусства, «с сознательной деятельностью должна сочетаться бессознательная сила» (38,

298). Эта сила — своего рода императив человеческой познавательной и творческой деятельности, влекущий к созиданию мифов; мифология с помощью системы символов создает предпосылки истинного эстетического освоения действительности, эстетического мировоззрения, сознания своего единства с абсолютom*.

Гегель не принял этого объяснения познания. Если это объяснение и имело какой-то смысл, то лишь чисто исторический: европейское искусство начиная с века Возрождения действительно сделало огромные успехи, в Германии же достижения, связанные с именами Гёте и Шиллера, породили почти мистическое преклонение перед познавательными возможностями искусства. Но для Гегеля это было лишним доводом в пользу критики такого взгляда, лишним доказательством непонимания Шеллингом природы и возможностей философского мышления. Для Гегеля философия — более высокая форма интеллектуальной деятельности, нежели искусство: «...искусство есть абсолютное только в чувственной форме». В качестве познавательного средства понятие философии превосходит образ искусства, философская рефлексия — эстетическую. Поэтому Шеллинг своим возведением искусства и воображения в ранг высших проявлений человеческого духа внес путаницу в понимание возможностей и философии, и искусства.

Гегель подверг критике диалектику Шеллинга уже в «Феноменологии духа». Шеллинг, по словам Гегеля, узаконил манеру «приклеивания ко всему небесному и земному, ко всем природным и духовным формам парных определений, всеобщей схемы и раскладывания всего по полочкам» (18, 11, 504). Это, согласно Гегелю, механистическое понимание противоположностей. Шеллинг «хотел дать *конструкцию* всей вселенной», но из-за того, что «держался в себе бытия», примешивал ко всему «формализм внешнего конструирования по некоторой наперед принятой схеме» (там же). Овладеть таким методом внешнего конструирования оказывается не очень трудным делом, во всяком случае не труднее, чем овладеть палитрой живописца, в распоряжении которого две краски: красная, изображающая земную поверх-

* Вл. Соловьев объяснял конечную неудачу Шеллинга в построении всеобъемлющей системы тем, что тот, стремясь к созданию такой системы, «не мог ее достигнуть по отсутствию у него истинной диалектической методы» (50, 10, 283).

ность, и зеленая — для изображения пейзажа. В общем, при изображении пробелов и ошибок шеллингизма Гегель не отказывал себе в удовольствии прибегнуть к гротеску.

Гегель утверждал далее, что Шеллинг и его последователи в теории познания впали в «крайность покоящегося созерцания». Эта крайность основывалась на странном предположении, будто с помощью такого созерцания и воображения шеллингианцы охватывают бесконечное. Следствием этого самообмана стало то, что они «намеренно чуждаются понятия и необходимости, как и рефлексии, коей место — будто бы только в конечном. Но как бывает пустая широта, так бывает и пустая глубина; так же как бывает некоторая экстенсивность субстанции, растекающаяся в конечном многообразии и бессильная удержать его, так и бессодержательная интенсивность, которая, будучи чистой силой без расширения, есть то же, что поверхностность» (18, 4, 5). Но и это еще не все. Поборники этого вида знания отрекаются, по мнению Гегеля, и от рассудка, ибо обволакивают самосознание туманом воображения, не слишком контролируемого здравым смыслом. В итоге «то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения» (там же).

Смысл гегелевского вердикта ясен: Шеллинг не понял ни природы, ни диалектики духа.

После опубликования «Феноменологии духа» Гегель послал старому другу дарственный экземпляр. Шеллинг благодарил и писал (1807): «...я признаюсь, что я не понимаю смысла того, почему ты противопоставляешь *понятие* интуиции (*Anschauung*). Не можешь ведь ты подразумевать под понятием нечто иное, чем то, что мы с тобой называем идеей, которая, с одной стороны, является понятием, с другой — интуицией» (20, 2, 283).

Шеллинг, конечно, напрасно надеялся получить согласие Гегеля на такое понимание понятия. В том-то и дело, что для Гегеля идея уже не была, «с одной стороны, понятием, а с другой — интуицией». Он видел в идее единство реального и идеального, причем под идеальным вовсе не подразумевал интуитивно постигаемое реальное. Уже в предисловии к «Феноменологии духа», которое Шеллинг, по его собственному признанию, успел прочитать к моменту написания письма Гегелю, разъясняется отношение понятия к интуиции. Для Гегеля, гру-

бо говоря, это отношение тождественно отношению науки к знахарству.

Для Шеллинга интуиция — высшая способность человеческого разума, способ непосредственного постижения абсолюта. Рассудок в отличие от разума, способного к воображению, фантазии, интуитивному постижению истины в ее цельности, оперирует не образом, а понятием. Рассудочное мышление является, следовательно, формально-логическим, имеет дело с прочными, определившими свой познавательный статус понятиями. Идея — единство интуиции и понятия.

Гегель согласен с Шеллингом в том, что рассудок ниже разума. Но он отвергает шеллинговское низведение понятия до роли выразителя рассудочного, формально-логического мышления. Разумное мышление, утверждает он, и есть понятийное мышление, но только не посредством застывших понятий формальной логики, а мышление текучими, подвижными, развивающимися, переливающимися одно в другое понятиями. В этом корень расхождений шеллингианства и гегельянства. Гегель считает, что шеллинговская интерпретация интеллектуального созерцания превращает процесс познания из трудного и мучительного для субъекта поиска истины, каким он в действительности и является, в интуитивное овладение сущностью вещей и процессов. Но такая способность постижения необъяснима: Шеллинг может верить в нее, но она не поддается никакому разумному истолкованию.

Гегель критиковал не одного Шеллинга за «фантастическую» идею *непосредственной* истины. Другим объектом его критики был Якоби, который, как и Шеллинг, настаивал на приоритете непосредственного знания перед опосредствованным (см. 157). Аргументы были почти те же. Гегель был убежден, что философия, если она желает быть научной, должна выйти за пределы пресловутой *интуиции*. Чтобы сделать это, требуется в первую очередь восстановить в своих правах понятие, отвергаемое интуитивными претензиями, ибо «только в понятии истина обладает стихией своего существования» (18, 4, 3). Между тем, иронизировал Гегель, по смыслу взглядов Шеллинга, Якоби и вообще философских романтиков оказывается, что «для изложения философии требуется скорее то, что противно форме понятия» (там же).

После опубликования Гегелем «Феноменологии духа» личные отношения между двумя прежними друзьями стали заметно охлаждаться. В ноябре 1807 г. они прекращают переписку. По существу спора Шеллинг ответил Гегелю спустя год в своем новом труде «Философские исследования о сущности человеческой свободы» (1809). Он вновь настаивает на старом тезисе: сущность человека, как и сущность бытия, раскрывается не путем понятийного постижения этой сущности, а посредством интеллектуальной интуиции, через эстетическую рефлексию; этот способ постижения истины, утверждает Шеллинг, говорит нам, что сущностью человека является свобода. Всякое формально-логическое обоснование этого тезиса всегда будет неполно и неубедительно. В этом труде Шеллинг вновь блеснул глубокой диалектикой понимания если не свободы в целом, то ее существенных определений.

В «Философских исследованиях» Шеллинг, не называя Гегеля, критикует претензии «абсолютной спекулятивности» на абсолютное знание, намекая на некую (конечно, гегелевскую) «пустую и лишенную содержания систему»*.

Дружеское взаимное пререкание по отношению к теоретической совести не мешало корректному поведению Шеллинга и Гегеля при личных встречах. Гегель сообщает в одном из писем Нитхаммеру (1812): «Шеллинг дружески навестил меня. При встрече мы не касались философских материй...» (20, 2, 332). О встрече в Карлсбаде (1829) Шеллинг писал жене: «...дело не дошло до научного разговора, в который я и не стану пускаться, а он в остальном человек вполне разумный, так я весьма приятно беседовал с ним в течение нескольких вечерних часов» (там же, 592).

Гегель вновь вернулся к Шеллингу, точнее, к шеллингианству в своих последних «Лекциях по истории философии». Он замечает там, что Шеллинг много интересовался наличием форм духа в природе, но все это

* Гегель понял, какую систему подразумевает Шеллинг. В «Лекциях по истории философии» он отметил, что его бывший друг «выпустил в свет особое исследование о свободе, носящее глубоко спекулятивный характер» (18, 11, 488). В этом определении немало яда: Шеллинг много рассуждал о добре, зле, государстве и спекулятивность означает здесь отсутствие конкретности.

лишь «внешние способы проявления идеи» *. Его конечный вывод неутешителен для этой философии: «Вместо серьезного отношения, свойственного постижению, вместо спокойной обдуманности, характеризующей мысль, выступает игра, с взбредшими на ум нелепыми выдумками, которые считаются глубокими созерцаниями, высокими предчувствиями» (18, 11, 512).

Этот вывод как бы предугадывал будущую метаморфозу Шеллинга с его *философией откровения*.

Романтики и диалектика. Шеллинг сильно повлиял на взгляды немецких романтиков, в особенности превознесением искусства в эстетической рефлексии. Немецкий романтизм как идейное течение сложился во многом под воздействием шеллингианства (см. 15, 17). Гегель же выступил, в сущности, критиком и отчасти судьей и Шеллинга, и романтиков, и не столько по субъективному намерению, сколько объективно, по смыслу своей философии. Он не был сторонником той чересчур уж заскорузлой формы общества, которую проповедовали романтики, видевшие в немецком средневековье идеал социального устройства. Это был немецкий образец той «ретроспективной утопии», против которой так решительно возражал Чаадаев в своем известном письме к Шеллингу (1842), имея, правда, в виду русских сторонников официального «триединства» и отчасти славянофилов. Но славянофилы и немецкие романтики очень близки друг другу по идейным установкам. Шеллингу чаадаевское осуждение обскурантов прогресса не пришлось по вкусу. Что касается Гегеля, то он видел в немецком средневековье мрак и застой, подобно тому как Чаадаев видел сходные явления в обожествляемой славянофилами допетровской Руси. В оценке же современности у Гегеля, напротив, было больше общего с Шеллингом и романтиками.

Романтики, мечтавшие о построении совершенно новой, необычной системы философии, полагались в отличие от Гегеля больше всего на интуитивное постиже-

* К сожалению, шеллинговская манера припущения масштаба личности Гегеля путем подчеркивания таких его человеческих слабостей, которые ближе всего сердцу торжествующего в этом случае обывателя, находит иногда отзвук в современной литературе. Так, интересный биографический очерк А. В. Гулыги о Гегеле перегружен деталями о действительном и мнимом филистерстве великого мыслителя (см. 26).

ние действительности и превозносили чувство и воображение. Они были близки Шеллингу своим пониманием мира (в его всеобщности) — как мира по основам своим духовного. Ф. Шлегель развивал в связи с этим идею о трехступенчатом *движении духа*, в том числе и в сфере отображения этого движения, в самосознании: из двух противоречащих друг другу суждений относительно одного и того же предмета с необходимостью возникает суждение синтезирующего характера, снимающее обнаруживающееся противоречие. Но это был только намек в духе Шеллинга на систематический метод.

Романтики настаивали на особом значении иронии как познавательного средства; методологические преимущества иронии они превозносили до небес. Ирония, в их представлении, могучее средство познания, которое особенно хорошо для развенчания «гармонических пошляков», — благодаря изначально заложенной в ней жизненной «силе». Метод познания отождествлялся, в общем, со всемогущей иронией.

Для Гегеля, как мы это видели в его критике Сократа, ирония — элемент метода, но не сам метод, не объективная диалектика предмета. «Субъект, — отмечал он, — возлагающий надежды на иронию, — знает себя здесь внутри себя абсолютным и все другое является для него суетным» (18, 11, 482). Это объективный недостаток иронии, ограничивающий знание. Ирония негативна, она разрушает или, во всяком случае, обнаруживает несостоятельность предстоящего ей и внутренне противоречивого, но ирония в силу своей принадлежности рефлектирующему субъекту не способна вести к чему-то иному, к новому и существенному. К тому же субъект иронии воображает большей частью, что он выше всякого содержания; он преувеличивает, и не может не преувеличивать, значение формы и потому ни к чему не относится серьезно.

Эти возражения Гегеля основательны: они сохраняют свою силу по отношению к любой форме нигилизма, прикрываемого иронией, в том числе, как мы увидим ниже, в отношении попытки кьеркегоровской реабилитации иронии. Современные аспекты этой критики также не требуют пространной аргументации. Ирония еще ничего не сокрушила. В лучшем случае она — момент критики словом, предвещающей критику оружием.

Часть вторая

ЛОГИКА ГЕГЕЛЯ

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ КРЕДО

Обособление духа от предметно-чувственного мира. Гегель — идеалист-рационалист. Но приписывание Гегелю ярлыка панлогиста (этим злоупотребляют неокантианцы, неопозитивисты, экзистенциалисты) неточно в том отношении, что он — рационалист и панлогист, признающий чувственную основу человеческого мышления как конечное проявление бесконечного, абсолютного (надчеловеческого) мышления.

Признание чувственной основы не означает, как утверждает Гегель, признания сенсуалистического материализма. Локк выражал внешне сходную с гегелевской точку зрения, когда принимал ощущения за субстанциональную основу духовной деятельности, мышления.

Гегель решительно возражал против этого тезиса материалистического сенсуализма. Он утверждал, что сенсуализм и эмпиризм — ограниченные в философском смысле точки зрения — в известных пределах верны. Претензии же на всеобщность этого рода философии неосновательны: ощущения можно признать чувственной основой конечного человеческого мышления, но эта конечная чувственная основа конечного мышления не может иметь и не имеет субстанционального значения. Чувственное сознание неразумно и, следовательно, ограничено-истинно.

Маркс решительно не согласился с гегелевской критикой сенсуализма. Он оценил возражения Гегеля как стремление подвести философскую основу под утверждение о «мышлении, свободном от предпосылок», т. е. о бесконечном (абсолютном) мышлении вообще, не имеющем конечного оправдания в виде ощущений и не желающем иметь такого оправдания. Маркс добавил, что научными аргументами подкрепить этот взгляд невозможно, а в гегелевской философии он выступает к тому же не больше чем «благочестивое пожелание» (1, 3, 436).

Гегель придерживался мнения, что «всякая философия есть по своему существу идеализм или по крайней мере имеет его своим принципом и вопрос в таком случае заключается лишь в том, насколько этот принцип действительно проведен» (19, 1, 221). В этом пункте он устанавливал коренные, как ему казалось, разногласия между ним и всеми другими представителями идеализма конца XVIII — начала XIX в. Гегель считал, что они непосредственно, а иногда крайне непоследовательно, как это получилось у Канта с его «вещью в себе», проводили этот принцип. Трансцендентальный идеализм, утверждал он, «пребывает в непосредственном противоречии, утверждая нечто двойственное, прямо противоположное в качестве сущности: *единство апперцепции* и в то же время *вещь*, которая, как бы она ни называлась, — *посторонним толчком*, или эмпирической сущностью, или *чувственностью*, или *вещью в себе*, — остается в понятии своем тем же «посторонним» упомянутому единству» (18, 4, 129).

Во всех этих случаях, утверждал Гегель, идеализм отступает от единственно верного (и только одного) принципа, а именно принципа сущностного характера идеального и возникновения идеального только из идеального.

Гегель полагает, что он в своей философии снимает Спинозу с его субстанцией, Фихте с его самосознанием и Шеллинга с его абсолютом, синтезируя их в некой единой сущности.

Гегель признает, что опыт — «раздражитель» мышления (22, 1, 96). Тем не менее он произвольно отрывает мышление от человека и его чувств, от опыта, практики и превращает в абсолютное. Этот абсолют (в гегелевском смысле) определяет все и вся и даже умеет мыслить о самом себе (абсолютное самосознание). Таким образом, *дух* Гегеля «есть не что иное, как отчужденный дух мира, мысленно, т. е. абстрактно, познающий себя внутри своего самоотчуждения» (2, 625).

Абсолют именуется Гегелем субстанциональным разумом, действительным духом, иногда богом, иногда абсолютной идеей. Он называет его по примеру древних также первоначалом. Абсолют как таковой — «это — дух» (18, 9, 160). Дух же есть абсолютная сущность, или нечто «себя-внутри-себя-рефлексирующее» (18, 10,

174)*. В отличие от представлений древних гегелевский дух не статичен; он развивается, разворачивается в пространстве и во времени по собственным законам движения. Процесс его развития является одновременно процессом самопознания**. Предметно-чувственная реальность, будучи инобытием духа, познаваема, но она познаваема именно потому, что является по своей природе отчужденной сущностью абсолютной идеи, а в своих конкретных опосредствованиях — ее определением. Истинное же содержание «мы» и «предметы» получают благодаря *идее*. Идею нельзя, следовательно, рассматривать в качестве противоположности действительности; действительность и следует понимать как идею, но особого рода. Гегель, как сказал Маркс, сделал предикатом идеи то, что является ее субъектом — природу. Гегель не знал, конечно, этого возражения Маркса, но он не раз в различных выражениях повторял ту мысль, что «субстанция материи находится вне ее, дух есть *у себя бытие*» (18, 8, 17). Если эту воображаемую полемику между Марксом и Гегелем продолжить, то следует напомнить слова Маркса, сказанные о том же, хотя и в другом случае, а именно что Гегель конструирует предметный мир по образцу своего понимания теоретического мышления, как оно преподносится им «в абстрактной сфере логики». Логика Гегеля — это, следовательно, онтология идеи, для которой «случайные» различия между вещами не имеют существенного значения. В «Лекциях по истории философии» Гегель осуждает «дурной идеализм» Беркли-Фихте, т. е. субъективный идеализм, «который полагает, что он справился с предметом, когда он его соотносит с сознанием и лишь говорит о нем: оно есть мое ощущение» (18, 9, 272). Он утверждает, что этого мало для философского знания. Но сходное обвинение Гегель мог бы обратить и против себя: он ведь тоже воображал, что «справился с предметом», когда после операций с понятием приходил к выводу, что по-

* Это дало основание Бр. Бауэру и молодому Марксу (например, в докторской диссертации) считать, что гегелевский дух, или Абсолют, не что иное, как самосознание.

** Западноевропейские и русские иррационалисты возражали против этой гегелевской идеи. Так, Вл. Соловьев утверждал, что в гегелевской идее саморазвивающегося абсолюта заключена колоссальная ошибка, ибо абсолют «непосредственно входит в мировой процесс не может и в известном смысле всегда остается трансцендентным» (50, 10, 319).

нятие «предмета» есть его сущность *. В обоих случаях идеальная форма воспроизведения предметного мира абсолютизируется и признается вполне правомочной заменять ввиду ее сущностного значения предмет как таковой.

Гегель отмежевывается не только от субъективного идеализма, но и от материализма, и его способ отмеживания достоин внимания, ибо он чутко фиксирует шаткость позиции субъективного идеализма.

Материализм и идеализм различны, по мнению Гегеля, как философские позиции потому, что различно смотрят на природу конечного: идеализм не признает конечное за истинно сущее, и в этом сходятся как философия (идеалистическая, разумеется), так и религия. И философия, и религия не признают «конечность истинным бытием, чем-то последним, абсолютным или, иначе говоря, чем-то неположным, несотворенным, вечным» (19, 1, 222). Вопрос о том, что конечное, не будучи абсолютным, может быть (и конкретно является) истинным, Гегель не рассматривает в данном случае. Он лишь аргументирует в пользу тезиса, что между бесконечным, гегелевской абсолютной идеей и конечным, т. е. предметно-чувственным миром, существуют отношения причины и следствия. Верховная причина, *causa finalis*, или субстанция, бесконечна. Материализм, утверждает Гегель, делает ту ошибку, что признает конечное субстанциональным; философия же, приписывающая «конечному наличному бытию, как таковому, истинное, последнее, абсолютное бытие, не заслуживала бы названия философии» (там же).

Но ведь конечное наличное бытие свидетельствует о вечной материальной природе мира не хуже, чем гегелевское понятие о его мнимой идеальной сущности?

В целях подкрепления своего взгляда на материализм и идеализм он прибегает и к передержкам. Так, он уверяет, будто «в древних и в новых философских учениях» «вода, или материя, или атомы суть мысли, всеобщее, идеальное, а не вещи, как их непосредственно находят в наличии, т. е. вещи в чувственной наличности» (там же). Это утверждение неверно, оно не под-

* Г. Лукач в своей «Онтологии общественного бытия» следовал, собственно, шеллинго-гегелевской идее тождества бытия и мышления, рассматривая сознание не как отражение, а как «сознательное бытие», т. е. как особый высокий уровень бытия (см. 128).

тверждается фактами истории философии. В античной философии наивное представление о предметно-чувственной основе мира было распространенным. Гегель хочет сказать к тому же, что факт использования материалистами общих понятий (категорий) опровергает материализм как философию. Он забывает, что коренные расхождения между материализмом и идеализмом заключаются вовсе не в признании или отрицании общих понятий, а в другом — в признании (или отрицании) материи как источника этих понятий. Но как раз этот вопрос приобретает в логике Гегеля более чем запутанный вид. Кажется, что Гегель не только усложняет, но и сознательно искажает представление о конечном, об эмпирическом происхождении понятий единичных вещей. Это ведет, естественно, и к искажению представлений о происхождении сложных абстракций. Такое искажение стало фактом истории философии после опубликования (1807) первой же крупной работы Гегеля — «Феноменологии духа», завершившей иенский период его деятельности.

Феноменология духа. В «Феноменологии духа», которую Маркс называл «гегелевской библией» (1, 3, 140), Гегелем конструируется схема развития духа от первых проявлений и до его абсолютного самопознания. О значении, которое Гегель придавал этому своему первому фундаментальному философскому труду, говорит тот факт, что смерть застала его за новой редакцией «Феноменологии». Эта новая редакция должна была, по-видимому, устранить неясности, проистекающие в ряде случаев из гегелевской манеры обсуждения предмета. В «Феноменологии» исповедуется своего рода диалектический преформизм. Гегель утверждает, что уже «первые проявления духа (в гегелевской истории духа, какой является «Феноменология». — В. М.) виртуально содержат в себе всю историю» (18, 8, 18) *. Для последующего изложения предмета нашей темы анализ «Феноменологии духа» весьма важен.

* В статье «Дебаты шестого рейнского ландтага» (1842) Маркс разъясняет гегелевскую точку зрения так, что рассудок «еще колеблется между чувственностью и мышлением», т. е. между чувственным восприятием и логическим мышлением в понятиях, в то время как разум (в гегелевской трактовке) полностью порывает с чувственностью. Маркс соглашается с Гегелем лишь в том, что первые теоретические явления рассудка количественные.

Абсолютное знание у Гегеля есть иное название философии, но не философии вообще во всем ее историко-философском многообразии, а науки философии, которой будто бы является система Гегеля. То обстоятельство, что в «Феноменологии духа» этот постулат еще явно не провозглашается, не имеет решающего значения. Итог «Феноменологии», отмечает Маркс, — в диалектике отрицательности как движущего и порождающего принципа (каждая последующая ступень духа отрицает предыдущую, синтезируя в себе положительное содержание превзойденной ступени) (см. 2, 622). Тем самым осуществляется процесс духа (и философии).

Отдавая должное «Феноменологии духа» как ключевому труду Гегеля, Маркс отмечал, что в ней как в фокусе отразились пороки абсолютного идеализма. Так, Гегель «на место человека ставит самосознание». Дейтельные определения человеческой сущности он рассматривает как все ту же *«определенность самосознания»*. «В «Феноменологии» Гегеля, — отмечает Маркс, — остаются *незатронутыми материальные, чувственные, предметные* основы различных отчужденных форм человеческого самосознания». Маркс приходит к выводу, что «вся «Феноменология» имеет своей целью доказать, что *самосознание есть единственная и всеобъемлющая реальность»* (1, 2, 210). Эту точку зрения Бр. Бауэр взял в качестве исходной в своей *философии самосознания**. Узнав, что Дицген, вполне постигший сущность диалектического материализма, обратился к изучению «Феноменологии» — в расчете на открытие в ней новых диалектических глубин, Маркс заметил в письме к Энгельсу, что «несчастный (Дицген. — В. М.) «развился» вспять и благополучно «добрался» до «Феноменологии». Считаю этот случай неизлечимым» (1, 35, 23).

В одном из последних писем Энгельсу (от 3 августа 1882 г.) он иронизирует одновременно в свой и Гегеля

* Маркс отметил, что «если «Феноменология» Гегеля, вопреки своему спекулятивному первородному греху, дает по многим пунктам элементы действительной характеристики человеческих отношений, то г-н Бруно и компания, наоборот, дают лишь бессодержательную карикатуру, которая довольствуется тем, что выхватывает из какого-нибудь духовного продукта или же из реальных отношений и движений некоторую определенность, превращает эту определенность в мысленную определенность, в категорию и выдает эту категорию за *точку зрения* продукта, отношения или движения» (1, 2, 211).

адрес, замечая, что в семейных заботах «способность слушать и видеть (но в особенности также мыслить) утрачивается еще более основательно, чем у самого Гегеля в «Феноменологии»...» (там же, 62).

И тем не менее «Феноменология духа», эта своего рода биография возникающей и развивающейся мысли, — произведение, к которому вновь и вновь возвращаются по старому примеру Дицгена все, кто признает ее особенное место в системе Гегеля. Правда, это «возвращение» определяется подчас не столько научными, историко-философскими, сколько идеологическими соображениями. Если неопротестант В. Маркс и утверждает, что в гегелевской феноменологии развернута его концепция метафизики Логоса в неохристианском виде, то Г. Маркузе утверждает, будто он обнаружил в «Феноменологии» тайный смысл гегелевской диалектики, затемненный в работах последующего, берлинского периода социальными соображениями. По его мнению, в «Феноменологии» представлены различные определения «всеобъемлющей категории «жизнь»»; Гегель здесь более материалистичен, чем где бы то ни было (см. 116, 125. 131, 513. 137). Маркузе обнаруживает тут же и явное сходство между гегелевским толкованием жизни периода «Феноменологии» (1807) и марксовским пониманием *сущности* периода «Экономическо-философских рукописей». Правда, в известном противоречии с этими суждениями Маркузе утверждает затем, что «Феноменология» все же не больше, чем «история абстрактного самосознания» (см. 131, 513—549). Но если это так, а это мнение близко к истине, то его манипуляции с *жизнью* Гегеля и *сущностью* Маркса, как и его утверждение о материалистичности «Феноменологии», становятся более чем сомнительными (см. 136).

И все же подмеченная Маркузе материалистичность «Феноменологии духа» — явление реальное, хотя и не в маркузианском смысле «философии жизни». Гегель сам указал на тайну этой материалистичности, когда ссылаясь на Спинозовский пантеизм, глубокое понимание Спинозой субстанции; это фундаментальное понятие он, по собственному признанию, положил в основу «Феноменологии духа». Задача состоит в том, разъяснял он, «чтобы спинозовская субстанция понималась не как неподвижная, а как интеллигентная субстанция, как некая форма, с необходимостью действующая внутри себя, так

что она есть творящее начало природы, но вместе с тем также и знание и незнание. Вот о чем идет речь в философии» (18, 11, 489).

Шеллинг только угадал интуитивно эту изначальную диалектичность мыслящей субстанции, но не смог справиться с величественной задачей раскрытия законов ее самодвижения. Гегель уверен, что ему удастся достичь большего. Вопрос заключается, следовательно, в том, имеет ли какие-либо предпосылки гегелевский постулат о субстанции, которая «действует внутри себя», является «знанием и незнанием», т. е. мыслит сама о себе и т. д., или это беспредпосылочная спекуляция? Чтобы прояснить этот вопрос, следует хотя бы кратко рассмотреть суть его аргументации.

В «Феноменологии духа» Гегель начинает с того же, с чего начинает и Фихте в «Наукоучении», — с субъекта, с самосознания, но в отличие от Фихте он маскирует этот исходный пункт своей философии, толкуя о субъективном как о своего рода аппендиксе надсубъективного духа. Абсолют Гегеля существует не только до субъекта, но и вообще до всего сущего, до действительного мира, но об этом домировом существовании абсолюта Гегель, как заметил Маркс, «абсолютно ничего не может сказать». Чтобы не возвращаться к этому вопросу, отметим, что Гегель «абсолютно ничего не может сказать» и о существовании абсолюта после окончания собственного конечного существования, ибо декретирует окончание развития абсолюта в своей системе. Абсолют оказывается, таким образом, не бесконечным, а конечным образованием вопреки заверениям изобретателя этого абсолюта.

Становление идеи. В отличие от платоновского совершенного мира идей, который представляет эталон для несовершенных земных вещей, гегелевский мир абсолюта (абсолютная идея), порождая все сущее, осуществляет это в процессе своего собственного движения. Платон принимал своего рода «перевернутую» и созерцательную теорию отражения (конечные вещи — бледная копия совершенного мира идей). Гегель настаивает на самопорождении мира, запрограммированного, словно во вселенском гене, во всесовершенном и всесодержательном абсолюте, которому требуется лишь известное время для развертывания и самоопределения. Дух в процессе мирового развития достигает свободы, а цель

духа — собственное самопознание. Он выступает в процессе самопознания в качестве собственного объекта и стремится достичь в этом самопознании такой стадии или такого уровня, где он мог бы созерцать себя и свой тяжкий путь самопознания с полным удовлетворением от проделанной тяжелой, но необходимой работы.

Таким образом, Гегель берет у Платона представление о мире идей, но, превращая это представление в собственную фантазию об абсолюте, заставляет его «диалектически» двигаться и развиваться.

Христианские теологи начала XIX в., традиционно взиравшие на Платона как на языческого предтечу христианской догматики, были менее благосклонны к Гегелю, видя в нем ренегата протестантизма. Если согласиться с точкой зрения теологии, то многое в гегелевской конструкции духа становится понятным и объяснимым: мир неподвижных идеальных сущностей Платона при некоторых поправках более или менее логично истолковывается в духе представлений теологии о всемогущем христианском боге. Сложная же конструкция гегелевского саморазвивающегося абсолюта явно вытесняет понятие бога протестантской догматики. Гегель сам доставлял повод для нападок теологов на свою философскую систему, когда писал, что абсолютный дух — это «живой бог». Тем, кто умел читать между строк, нетрудно было догадаться, что «мертвый бог» — это бог христианства, традиционных религий вообще. О том, что этот вывод верен, им могло бы подсказать и гегелевское решение вопроса о месте религии в его системе: он поставил ее ниже философии, которую провозглашал высшей формой познания абсолюта. Бог оказывался подведомственным философии, да Гегель и не скрывал этого. «Утверждение, — писал он, — что божественная сущность находится по ту сторону нашего познания и человеческих дел, удобно в том отношении, что благодаря этому предположению можно довольствоваться своими собственными представлениями. Этим самым освобождаются от необходимости ставить свое познание в связи с божественным и истинным; напротив того, тогда суетность и субъективное чувство находят для себя полное оправдание» (18, 8, 15). Изобразив таким образом философскую основу теологического агностицизма и всяческого субъективизма, Гегель с полным основанием именует эти представления «предрассудком»

и даже доставляет себе удовольствие указать на их несовместимость со «священным писанием».

В «Науке логики» Гегель возвращается к аристотелевскому представлению об идеях, в частности к учению о форме как перводвигателе. Он обставляет это возвращение определенными оговорками, но основной смысл его трактовки взаимоотношений между материей и идеей вполне аристотелевской: «Форма определяет материю, а материя определяется формой». Другое его определение звучит так, как будто оно списано из Аристотелевой «Метафизики»:

«Материя, то, что определено как безразличное, есть *пассивное* в противоположность форме как *тому, что деятельно*» (19, 2, 79).

К этому Гегель присовокупляет, что материя не может иметь движения вне формы: «То, что являет себя как *деятельность формы*, есть, далее, в той же мере *собственное движение самой материи*» (там же, 81).

Гегель солидаризуется с Аристотелем не только в понимании *материи* и формы. Еще Р. Гайм обратил внимание на «поразительное сходство» гегелевского истолкования с аристотелевским пониманием вопроса. В свете рассмотренного выше гегелевского анализа диалектики и вообще философии Аристотеля в этом сходстве мало поразительного...

Во всем этом нет ничего удивительного. Гегель к тому же раз и навсегда оправдал всякое заимствование у великих мыслителей прошлого ссылкой на особый характер его системы, аккумулирующей все ценное и плодотворное, что было в системах, которые знает история философии, и отвергающей в них все преходящее и безжизненное. И все же в чем заключается сходство взглядов Аристотеля и Гегеля в этом вопросе?

Согласно Аристотелю, идея есть то, что в самом себе носит свое собственное осуществление и если ее рассматривать вне содержания, то это энергия — «*деятельность из самой себя*» (18, 10, 243). У Аристотеля предметный мир имеет, следовательно, свою идею, иными словами, извергая совокупность идей, выражает наиболее существенное в действительности. Осуществление этого существенного, его реализация, вызывает движение к цели (аристотелевская энтелехия)*. Гегель при-

* В современной литературе Финдлей защищает взгляд, согласно которому Гегелева абсолютизация — это цель, в рамках ко-

нимает это представление о необратимом движении к цели под видом идеальной цели развития вообще.

Но Гегель «снимает» аристотелевское (и Кантово) признание внеидеальной необходимости эмпирического мира; в необходимом шествии идеи историческая эмпирия — лишь иллюстрация этого шествия.

Абсолютный Субъект-Объект. Дальнейшее конструирование идеального мира происходит следующим образом. Гегель утверждает, что природа существует до человека и его самосознания, но еще раньше природы существует дух объективный, дух в самом себе. Этот дух и есть субстанция мира. Моменты становящейся и развивающейся человеческой субъективности, в том числе ощущения человека, его чувственная способность, как и моменты движения (развертывания) природы, есть явления этого непрерывно развивающегося абсолютного духа. Вопрос о генезисе абсолютного фактически отклоняется.

Философский смысл всех этих спекулятивных допущений — *онтологизация мысли*. Мысль понимается не как продукт особым образом организованной материи, а как вечно существующая объективная духовная субстанция мира. Мысль субъекта — частный случай абсолютной мысли. Абсолютный дух считает удобным и возможным для себя выразиться в субъективном духе человека. Маркс писал, что все это — гегелевские фантазии, «коренной порок гегелевского хода мыслей» (1, 1, 245).

Найденную или, точнее, сконструированную им духовную субстанцию мира Гегель называет иногда Субъектом (с большой буквы). Субъект этот особого рода. Это безличный субъект, который является одновременно и Объектом (также с большой буквы). Гегель, желая подчеркнуть надличный характер этой духовной сущности, употребляет выражение «объективный Субъект-Объект» и утверждает, будто этот мифический Субъект-Объект существует «до возникновения природы и конечного духа», подразумевая под «конечным духом» мышление субъекта с маленькой буквы, того или иного конкретного индивида. Таким образом, для Гегеля идеальный

торой предметный мир может мыслиться как тенденция (см. 96). Финдлей считает ошибочным отождествление Мак-Таггартом абсолюта (в гегелевском понимании) с универсумом.

«Субъект-Объект» не есть мысль человека, а есть мысль вообще, абсолютная идея, которая в своем разворачивании порождает все существующее. В этом, собственно, и заключается смысл слов Гегеля, что мысли могут быть названы объективными мыслями, причем к таким объективным мыслям следует причислять также и формы, которые рассматриваются в обычной логике и считаются обыкновенно лишь формами конечного человеческого мышления. Это означает помимо всего прочего, что Гегель распространяет формы обычного человеческого логического мышления, в том числе и на его теоретическом уровне, на абсолют. Впрочем, это естественно, ибо не абсолют сообщает Гегелю, как он (абсолют) мыслит, а Гегель сообщает миру (и абсолюту), как абсолют должен мыслить.

Гегель решительно возражает (в «Феноменологии духа») против метафизического представления о субстанции (абсолюте), которое признает в ней лишь «бесформенное повторение одного и того же» (18, 4, 7—8; ср. 117). Субстанция — развивающееся начало. Истинное должно быть выражено не только как субстанция в метафизическом вкусе некоего неподвижного начала или повторяющей самое себя бесформенности, «но равным образом и как *субъект*» (там же, 9) — через свою деятельность. Для этого следует уничтожить «замкнутость субстанции» и поднять ее до самосознания. Философское самосознание — как истина субстанции — находит свое адекватное выражение в постоянно развивающихся понятиях.

Идея и понятие. Гегель — против субъективизации идеи и приписывания ее отдельному человеку, который будто бы в состоянии сообщать из идеи то, что пожелает. «Как это наивно! — восклицает Гегель. — Выходит так, как будто философ владеет своими мыслями, как внешними предметами. Но философская идея есть нечто совершенно другое, и не человек владеет ею, а, наоборот, она владеет человеком» (18, 10, 132). Он определяет идею как единство понятия и реальности (в отличие от Шеллинга, который видел в идее единство понятия и интуиции), или как единство объективного и субъективного (см. 19, 3, 212). Иногда он говорит об идее, что это «объективно истинное или истинное, как таковое» (там же, 209). Нечто может быть истинным только посредством своей идеи, или, что то же, «нечто истинно, лишь

поскольку оно идея» (там же). Действительность — внешнее обнаружение идеи; идея в своем существенном и необходимом проявлении есть разумная действительность. Безыдейная действительность не является разумной действительностью. В идее, следовательно, можно видеть своего рода скрытого за кулисами мировой сцены режиссера, управляющего диалектическим представлением абсолюта.

Необходимое движение идеи фиксируется (при теоретическом постижении этого движения) категорией развития. Душой развития является *противоречие*.

Опираясь на свою «абсолютную» идеализацию действительности, Гегель гордо изрекает, что в своей философии, рассматривающей движение идеи, он начал с *ничто* и через *ничто* пришел к *ничему*. Исходный пункт движения идеи — понятие чистого бытия.

Понятие «ничто», или чистого бытия, не есть, разумеется, новинка изобретательского гения Гегеля. Оно заимствовано, хотя присутствие в нем типично гегелевского момента спекулятивности несомненно. В истории мысли понятие «ничто» (пустота) как первоначало всех вещей отмечено уже у древнеиндийских и древнекитайских мудрецов. В античной традиции оно присутствует у Гесиода, рассказывающего о зарождении мира из первоначального хаоса, и в атомистическом материализме Левкиппа и Демокрита с их первичной противоположностью атома и пустоты (хотя понятие пустоты не тождественно понятию хаоса).

Гегель развивает новый взгляд на понятие, отождествляя его с ничто и замечая, что смысл возражений его оппонентов против такого отождествления заключается в неосознанном наделении бытия определенным содержанием; он же в боготворимом им понятии «ничто», или чистого бытия, обходится без всякого содержания. Но ничто, разъясняет он, вовсе не означает утверждение бессмысленного отсутствия всякого содержания — это понятие следует понимать как наиабстрактнейшее*.

* Л. Фейербах замечает, что гегелевские филиппики против «обыденного сознания» его критиков, приписывающих бытию, как предмету логики, содержание, которое этого предмета не касается, неосновательны; Гегель повинен сам в грубой ошибке, приписав совершенно беспочвенную абстракцию тому, «что человеческое сознание правомерно и сознательно понимает под бытием» (52, I, 173), т. е. предметно-чувственной действительностью.

Другими самыми абстрактными формами он считает бытие и сущность, бытие и мышление, идеальность и реальность, понятие и объективность. Гегель считал, что, выдвинув понятия чистого бытия и ничто, он нашел логически безупречное основание для исследования саморазвертывания Идеи. Жаль, что он не вспомнил предупреждение Парменида, которое сам же приводит в «Лекциях по истории философии».

«Никогда ты не узнаешь, что есть где-нибудь небытие. Но держи вдали от такой дороги испытующую душу».

Но Гегель уже вступил на эту дорогу, и ему придется пускаться в опасные спекуляции о восхождении от абстрактного к конкретному, т. е. от самых абстрактных определений идеи к ее более конкретным понятиям. Он полагал, что это единственно научное рассмотрение идеи, но, по мнению Маркса, это означает лишь, что Гегель рассматривает движение познания от абстрактного к конкретному не как познание конкретного предметно-чувственного мира в мышлении, а как спекулятивное конструирование объекта мышления, в котором предметно-чувственному миру отводится роль Золушки.

Гегель придерживается представления, что логика развертывания идеи и есть теория развития. «Идея, — разъяснял Гегель, — может быть выражена и постигнута только как процесс в ней самой (пример — становление) и как движение» (там же, 417). Этот процесс носит не случайный, а необходимый и закономерный характер. Задача философии и заключается в том, чтобы постичь и отобразить на языке понятий, в абстрактной форме всеобщего необходимое и закономерное движение идеи.

Гегель в своей версии становления и развития идеи дает, как замечает Маркс, и «спекулятивную теорию сотворения мира». Это теория «отчуждения самосознания», которую Гегель конструирует как производство чувственно-воспринимаемого нами мира из духа.

Адекватное воспроизведение такого движения идеи дает нам Науку (с большой буквы). Гегель не находит слов превосходной степени для восхваления таким образом понимаемой Науки. Он восклицает, что наука — это теодицея, которая только и в состоянии оградить «нас от того, чтобы смотреть на события с животным изумлением или более благоразумно приписывать их случай-

ности мгновения или причудам таланта, чтобы считать, что судьба империй зависит от того, занята или не занята данная возвышенность (намек на Ватерлоо. — В. М.), чтобы рассуждать о победе неправого или низвержении правого дела» (там же, 261).

Итак, наука — теодицея, которая доступна нам благодаря пониманию идеи. Движение идеи основано «на натуре чистых сущностей, составляющих содержание логики». Эти чистые сущности есть не что иное, как понятия. Понятие — субъективный момент движения Идеи абсолютного Субъекта-Объекта. В своем развитии понятия способны подняться до идеи, выражающей истину не в ее частном виде (как отдельные понятия), а в полном объеме, в ее всеобщем значении (для Гегеля идея и всеобщее тождественны) (ср. 1, 1, 231). Философия, по мнению Гегеля, «дает нам *постигнутое в понятии* усмотрение того, как обстоит дело с реальностью чувственного бытия» (19, 3, 21)*. Он как будто понимает, что бытие и чувственное восприятие бытия предшествуют понятию, но тут же спешит разъяснить, что такое признание не означает, что они (т. е. бытие и чувственное восприятие бытия) безусловное в себе и для себя. Бытие и восприятие бытия становятся таковыми лишь благодаря понятию через понятие. Понятие обладает, таким образом, статутом высшей реальности сравнительно с эмпирической очевидностью бытия в его чувственном восприятии. Понятия в своем необходимом движении приводят субъекта знания к познанию. Отсюда видно, что гегелевское представление о понятии (*begriff*) мало походит на кантовское представление о понятии *a priori*.

Бытие и понятие. Безбрежная гипертрофия понятия должна была иметь все же какой-то предел. Гегель чувствовал это. Не случайно в «Науке логики» он начинает, собственно, с констатации, что «указать непосредственно, какова *природа понятия*, так же невозможно, как невозможно установить непосредственно понятие какого бы то ни было другого предмета» (там же, 9). Что «установить *непосредственно* (курсив мой. — В. М.) понятие какого бы то ни было

* Ср. с другим его высказыванием: «...в том только и состоит заслуга философии, что истина дается в ней в форме понятия...» (18, 10, 138).

предмета» невозможно — это верно, и не только в отношении концепции Шеллинга и шеллингянцев, против которых это замечание, собственно, и направлено*. Оно верно безусловно. Вера в непосредственное могущество интеллектуальной интуиции связана с представлением о понятии как опосредованной, богатой определениями, выводной конструкции ума. Гегель как будто подтверждает такое понимание понятия. Он говорит, что *«понятие следует рассматривать прежде всего вообще как третье к бытию и сущности, к непосредственному и рефлексии»* (19, 3, 9). Но если понятие — *третье к бытию и сущности, к непосредственному и рефлексии*, то это означает, что понятие производно от реального, действительного. Это предположение Гегель мог бы подтвердить лишь в том случае, если бы он придерживался материалистического взгляда на понятие. Но, говоря, что *«понятие имеет своей непосредственной предпосылкой субстанцию, она есть в себе то, что понятие есть как обнаружившее себя»* (там же, 10), он отклоняет материалистические выводы. Понятие первично и субстанционально, *«бытие и сущность суть поэтому моменты его (т. е. понятия) становления...»* (там же, 9)**.

Отражение в понятии бытия и сущности *«упраздняется»*. Логика идеи предоставила Гегелю возможность высказаться относительно генетической экспозиции понятий. Гегель видел такую возможность. Он замечает, что непосредственное происхождение данного конкретного понятия связано с диалектическим движением духовной субстанции через причинность и взаимодействие. Кажется бы, найдено если не решение, то путь к верному решению. Но тут же само понятие объявляется субстанциональным — основой и истиной бытия, сущности, рефлексии и всего непосредственного, конкретного.

Гегель был уверен, что пользуется только строгими понятиями вполне научного значения. В предисловии

* Гегель утверждает, и не без оснований, что *«принцип непосредственного знания не только оправдывает, но даже делает законом примитивность мысли»* (22, 1, 65). Гегелю ничто так не претило, как *«примитивность мысли»*, оправдываемая к тому же внешне благовидными соображениями относительно силы интеллектуальной интуиции, возможностью непосредственного знания, превосходство эстетической рефлексии и т. п.

** Гадамер не понял этой стороны гегелевской конструкции понятия, когда оценил понятие в кантовском духе — как *«элемент чистого знания, которое есть знание мира как тотальности»* (100, 12).

ко второму изданию «Науки логики» он замечает, критикуя Франца фон Баадера, что в своей философии не допускает подмены бесспорных понятий неточными понятиями, а тем более образами. Его борьба против шеллинговской и вообще романтико-иррационалистской образности приобретает подчас небезынтересные формы. Так, он возражает против употребления слова *происхождение* в качестве научного понятия, ибо оно «представляет собой лишь образное выражение, а не категорию» (22, 1, 70). В действительности столь строгое отношение к образности в науке неоправданно: в любой области научного знания образ используется в качестве вспомогательного средства проявления, а иногда иллюстрации понятий, в особенности при обосновании той или иной теории, и это вовсе не дань иррационализму, а стремление к доступности языка данной науки. Гегель же, «уничтожив» образ, впал в безбрежное манипулирование спекулятивными понятиями, которые не все к тому же выдерживали сравнение с реалистическими образами.

Язык и понятие. Гегелевское представление о языке содержательно и противоречиво, и оба этих качества являются следствием его стремления подчинить представление о языке, большим знатоком которого он был, спекулятивной конструкции абсолютной философии. Противоречия в его трактовке языка более очевидны, чем рациональное содержание его учения о языке, хотя второе имеет большее значение, чем первое.

Гегель утверждает, что язык — *теоретическая почва ума*, что очень близко к истине, и одновременно — что язык «есть создание *теоретического ума* (курсив мой.— В. М.) в подлинном смысле, потому что он является его внешним выражением» (18, 8, 60). Противоречие между двумя этими высказываниями отнюдь не диалектического характера, и трудно понять в данном случае, чему же верит высказывающийся. В любом случае Гегель далек от признания связи *практика — язык — мышление*.

В другом случае он утверждает, что «последовательная грамматика есть дело мышления, выражающего в ней свои категории» (там же). Но какого мышления? У Гегеля это мышление беспредпосылочно, субстанционально. Впрочем, в высказываниях Гегеля можно встретить утверждение, что мышление практично по своему характеру. Но это словопотребление не должно вводить

в заблуждение относительно истинного смысла его взглядов. Гегелевское представление о практике не тождественно ее материалистическому истолкованию. Практика для него отблеск целесообразной деятельности духа, субъективное воплощение объективного; теоретическая практика, в особенности деятельность в сфере философии, признается единственно значимой и достойной философского анализа. Практика же на основе предметно-чувственной деятельности рассматривается как не слишком-то достойный высокого философского внимания феномен обыденной жизни со всеми ее случайными ходами эмпирической деятельности человека.

Отмечая, что «человек отличается от животного именно тем, что он мыслит» (19, 1, 82), Гегель утверждает, что мысль во всех ее формах не может выявиться (материализоваться) иначе, чем в человеческом языке (см. там же). Он как бы отступает от запрограммированной заранее бесконечной идеализации мысли, утверждая, что «во все, что для человека становится чем-то внутренним, вообще представлением, во все, что он делает своим, проник язык, а все, что он превращает в язык и выражает в языке, содержит, в скрытом ли, спутанном ли или более разработанном виде, некоторую категорию; в такой мере естественно для него логическое, или, правильнее сказать, последнее (т. е. логическое. — В. М.) есть сама присущая ему *природа*» (там же, 9). Первая часть этого рассуждения глубоко верна, вторая — ошибочна; это — идеалистический привесок к верному решению, привесок, выражающий теоретический вывод из сказанного и потому искажающий верное представление. Категории, логическое могут стать имманентным свойством языка только в результате практики. Они вовсе не закодированы в языке изначально. Гегель рассматривает здесь язык как объективно-субъективный по своей природе, как связующее звено между объектом и субъектом *. Письменный язык он объясняет как явление «забвения субъектности». Но это принципиальное решение не повернуло Гегеля на материалистическую

* Мысли Гегеля о языке привлекают внимание современных исследователей. Бодамер, Кук и другие видят чрезвычайно широкий комплекс проблем, поставленных мыслителем (язык и сознание, язык и логика, обыденный и теоретический язык и др.). Заметно также, что они трактуют расширительно место учения о языке в системе гегелевской философии (см. 73. 77).

стею, хотя, повторяем, отдельные высказывания поражают глубоко верным пониманием глубокой зависимости между неорганизованной стихией языка и последовательным порядком логики. Гегель высказывает верную мысль и тогда, когда утверждает, что естественный язык является стихийным выражением накопленного обществом опыта познания всего действительного. Но как только Гегель замечает, что в его анализе начинает проявляться материалистическое понимание, он тут же «поправляется». «Если, — говорит он, — противопоставлять природу вообще как физическое духовному, то следовало бы сказать, что логическое есть, вернее, сверхприродное, проникающее во все естественные отношения человека, в его чувства, созерцания, вожделения, потребности, влечения и тем только и превращающее их, хотя лишь формально, в нечто человеческое, в представления и цели» (19, 1, 82). Вновь смещение истинного и ложного...

Особенную форму проникновения логического в стихию языка (а скорее, выявление логического этой стихии) Гегель считает чрезвычайно характерной для немецкого языка, в котором определения мысли, выражаемые существительными и глаголами, «отчеканены так, что получают предметную форму» (там же).

Если Э. Бенвенист прав, говоря, что аристотелевская система категорий есть по сути воспроизведение существенных норм древнегреческого языка (см. 13, 114), то гегелевские категории не менее прочно связаны с немецким языком. Гегель восторгается «спекулятивным духом» немецкого языка, диалектического по своей сути (как и всякий другой язык); единство противоположностей, единство противоположных определений мысли, утверждает он, в немецком языке «наивно выражено уже лексически в виде *одного* слова, имеющего противоположные значения» (19, 1, 83). Как констатирует Гегель, в стихии этого языка философии незачем даже вырабатывать какую-то особенную терминологию. Она имеет ее в почти готовом виде. В какой-то мере это верно, и отсюда недалеко до представления об общественно-практическом происхождении философии и ее понятий (в частности, возникновение понятий из стихии народного, обыденного языка). Но Гегель уходит вновь в дебри спекулятивного изображения сущности языка. Он оставляет без внимания счастливо найденные мате-

риалистические в своей основе мысли об отражательном происхождении понятий.

Мысли о языке — и как средстве человеческого общения, и как объективной, материализующейся мысли, основе логики — о знаках, символах и т. д. — не приняли у Гегеля форму тщательно разработанного учения о языке, но он глубоко затронул проблему, которая так занимает современную лингвистику: о способности языка выполнять функцию средства общения и познания (эти два средства неразрывны в общественной функции языка) на различных уровнях абстрагирующей деятельности человеческого ума (см. 106). В этом отношении замечательна небольшая работа Гегеля «Кто мыслит абстрактно?» (20, 1). К ее интригующим ум парадоксам можно обращаться не один раз — как к живительному источнику для философского мышления.

Итак, гегелевская онтология бытия как, собственно, онтология идеи — отнюдь не непротиворечивое образование. Тем более было бы ошибкой рассматривать гегелевскую систему как абсолютно логичную — так, что все построение в его приложениях к истории, обществу и государству всегда последовательно и необходимо.

МЕТОД: САМОДВИЖЕНИЕ ПОНЯТИЙ

Идея метода. Диалектика как общая теория развития — взлет гегелевского теоретического мышления. Предшествующая ему созерцательно-механистическая методология материалистической философии и рационализма XVIII в. была построена на признании исходного значения опыта, эмпирического происхождения теории. *Индуктивный* метод Бэкона—Локка—Милля был выражением и логическим следствием этого подхода к знанию. Гегелевская дедукция понятия означала решительный разрыв с материалистическим эмпиризмом. Его методология была построена на ином постулате.

Гегель утверждал, что философия не может быть наукой, если она не предъявит обоснования своего особенного, только ей принадлежащего метода. Метод философии не может быть чем-то внешним по отношению к самой философии, он должен выражать самое стихию философского мышления. Он возражал поэтому самым решительным образом против мнения Спинозы,

будто философия не имеет собственного метода и заимствует метод математики — как более безупречный в научном отношении. Это мнение о превосходстве математического метода Гегель относил к «угасшему периоду образования» и утверждал, что возможен строго философский метод.

В письме к Дюбоку Гегель писал, что его метод всегда «стремится только развить процесс, необходимо следующий из понятия, а в остальном не должен заботиться ни о каких основаниях и мнениях и не оглядываться в поисках таковых» (20, 2, 418).

Этот метод, утверждал он, неуязвим для теоретической педиаlecticеской критики, ибо он выражает *объективное в себе*, т. е. обобщенное идеальное отражение действительного содержания, так можно было бы сказать, но Гегель не признал бы этой формулы, ибо для него действительное содержание — это содержание Идей.

В своих ранних работах Гегель говорит о диалектике как о методе «абсолютной рефлексии». Впоследствии он употребляет другие определения, более точные по его мнению. Метод в его представлении — это сама «природа содержания, движущаяся в научном познании...» (цит. по: 4, 29, 79). Таким образом, метод познания оказывается адекватным сущности, это «сам себя конструирующий путь», или «сознание формы внутреннего самодвижения ее содержания» (цит. по: 4, 29, 80, 88).

Гегель признает, что диалектический метод можно усовершенствовать в деталях. Но он утверждает, что этот метод является «единственно истинным». «Это само по себе явствует уже из того, что он не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо именно содержание внутри себя, *диалектика, которую он имеет в самом себе*, движет вперед это содержание» (19, 1, 108).

Гегеля несколько не смущает, что это «содержание внутри себя» оказывается большей частью спекулятивным содержанием с известными элементами априоризма. Он твердо уверен, что любое иное толкование метода не будет научным. Причина его уверенности и даже самоуверенности заключалась в убеждении, что спекулятивно-идеализированное «содержание» и есть всеобщее в своей истинности содержание, а эмпирические подтверждения этого содержания носят до известной степени характер случайного.

Метод философии должен быть, таким образом, адекватным движению идеи, движению, которое выражает развитие всей жизни природы и духа; Гегель убежден, что он достиг в своем методе такой степени адекватности.

Гегель понимал трудности усвоения и признания такого «объективного» метода и самокритично назвал его пыткой в виде «испанских сапог» (пытка, применявшаяся католической инквизицией в средневековой Испании), но тут же разъяснил: это именно тот метод, с помощью которого он «заставляет дух двигаться» (см. 20, 2, 322). Говоря, что он «заставляет дух двигаться», Гегель признавался тем самым в конечной спекулятивности своего метода, в искусственных конструкциях и ложных выводах, которые обезображивают внешне величественное здание его логики.

Субъективное стремление Гегеля выявить, каким образом абстрактно-всеобщее становится конкретным («погружается в конкретность») благодаря самоопределению идеи, было стремление к строгой научности.

Но что получилось объективно в результате этого субъективного стремления? Чтобы ответить на этот вопрос, следует, по-видимому, выяснить предварительно гегелевское понимание форм диалектики.

Резонирующая, негативная и позитивная диалектика. Гегель развивает уже в «Феноменологии духа», а затем и в «Науке логики» ту мысль, что философия, имея своим предметом всеобщее, имеет (в гегелевском исполнении) научный метод познания всеобщего — *диалектику*.

Метод познания всеобщего вовсе не является, по смыслу гегелевского понимания, универсальной отмычкой, методом познания всего и вся. Диалектика имеет преимущество перед любым конкретным методом исследования конечного в том отношении, что она есть движение всеобщего в его закономерности и адекватности познания этому движению всеобщего. Но диалектика вовсе не претендует на роль конкретного метода для каждой конкретной науки. Конкретные науки имеют дело с конечным, они исследуют частные моменты движения всеобщего, следовательно, и их метод имеет частное значение, ограниченное применение.

Гегель отмечает в «Науке логики» несколько легковесное понимание метафизиками Нового времени диалектики: в ней видели обычно искусство манипулирова-

ния понятиями. Следовательно, за диалектикой не признавали какого-либо объективного, а тем более всеобщего значения. Из античной диалектики этими метафизиками была усвоена лишь одна, и причем не самая важная черта. «Диалектику часто рассматривали как некоторое искусство, как будто она основывается на каком-то субъективном таланте, а не принадлежит к объективности понятия» (19, 3, 296). Это выпад не только против метафизики, но и против кантовского мнения, что выход из лабиринта противоречий возможен лишь при помощи логики «чистого разума» (трансцендентальная диалектика).

Гегель соглашается с мнением тех критиков Канта, которые утверждали, что его критическая и, следовательно, антидогматическая по своему духу диалектика способна превратить живого конкретного индивида «в мысленную и мыслящую субстанцию». Он замечает в «Феноменологии духа», что эти критики во многом правы, ведь задача диалектики величественнее: она обязана не только снимать (преодолевать) застывшие в своей определенности понятия субъекта, не только отрицать их, но и дать позитивное направление всему существенному, содействовать тому, чтобы «претворить всеобщее в действительность и в дух» (18, 4, 18). Эта идея позитивности диалектической логики (открытие конкретных определений всеобщего) была многообещающей, хотя решение в конце концов было достигнуто путем преодоления гегелевского же решения. Но Гегель показал ограниченное значение такого понимания метода познания, при котором «диалектика имеет лишь отрицательный результат» (18, 6, 306). В наше время на чисто отрицательном значении диалектики настаивают философы франкфуртской школы (см. 66). Но их негативная диалектика ограничена в своей отрицательности именно вследствие решительного непонимания гегелевской идеи позитивности диалектического метода.

В «Лекциях по истории философии» Гегель различает *субъективную* (резонирующую), *негативную* (объективную в своем отрицании) и *имманентную* (объективно-позитивную) диалектику.

Резонирующая, или субъективная, диалектика — это мышление субъекта, который усматривает противоречия в предмете, но не идет дальше установления наличного противоречия. Субъект довольствуется констатаци-

ей, вроде: «В правильном содержится также и неправильное и в ложном содержится также и истинное» (18, 9, 233). Эта форма мышления может быть лишь начальным моментом науки о мышлении. Гегелевская критика резонирующей диалектики напоминает о постулатах современных настроений в неопозитивистской методологии. Так, П. Фейерабенд протестует против «навязывания» науке «строгого метода»; он ратует за «эпистемологический анархизм», или «дадаизм», который будто бы соответствует «научной практике», постоянно ниспровергающей догматические каноны (см. 88). Практика, утверждает он, имеет дело с постоянно возрастающей массой научных гипотез самого различного свойства и анализировать их, нередко претенциозные, — пустая трата времени. За этими и другими аргументами Фейерабенда скрывается проповедь гносеологического плюрализма, стремящегося устранить общезначимые законы, идеи и нормы в деятельности ученого. Эта позиция не согласуется ни с историей науки, для которой характерны поиски строгого и верного метода, ни с ее современными требованиями.

Негативная диалектика имеет некоторые преимущества перед резонирующей диалектикой уже потому, что идет значительно дальше. Она не ограничивается констатациями типа «с одной стороны» и «с другой стороны», а добивается, опровергая претендующее на законченную статичность целое, его разложения. Негативная диалектика стремится, следовательно, сделать «шатким все, что обыкновенно считается прочно установленным» (18, 9, 233). В этом — ее сила. Ее слабость заключается в том, что, опровергая «ограниченные утверждения через них же самих» (19, 1, 109), она достигает немногого. Ее результат — «нуль, отрицательное; утвердительное еще не встречается в ней» (18, 9, 233).

Для Гегеля и резонирующая и отрицательная диалектика являются формами внешней диалектики, которая различает движение вообще и движение в мысли. Но этого различения недостаточно.

Более высокой формой диалектики сравнительно с резонирующей и отрицательной является внутренняя, или имманентная, диалектика. Это диалектика не одного только резонирования или отрицания, но и созидания, поскольку она выступает логикой развития предмета, взятого в его имманентном движении; благодаря ей

наука «есть *имманентное* рассмотрение предмета» (18, 9, 233). Но что такое это «имманентное рассмотрение»? Только ли движение по диалектическим канонам нашего знания о предмете мысли? Нет. Это «доказывание из сущности самого предмета, т. е. доказывание из чистого понятия содержания» (там же, 232, 246).

Гегель, таким образом, пытается доказать, что он обладает тайной получения истины на основе знания «чистого понятия содержания». Он, правда, и в этом случае смешивает реальное с идеальным, материалистическое «доказывание из сущности самого предмета» с идеалистическим «доказыванием из чистого понятия содержания». Ведь «доказывание из сущности самого предмета» вовсе не тождественно «доказыванию из чистого понятия содержания», хотя Гегель и пытается уверить в тождественности первого со вторым и даже в преимуществах второго способа доказывания, как чисто теоретического, имеющего дело с сущностью как таковой, без всяких случайных предметно-чувственных примесей.

Формальная логика. Когда Гегель говорит, что натура чистых сущностей (т. е. понятий) составляет содержание логики, он имеет в виду, конечно, не формальную логику. Он признает, что логические формы мышления, в частности каноны формальной логики, известны со времен Аристотеля, но он знает, что известное еще не есть познанное. Он утверждает, что смысл формальной логики еще не раскрыт с удовлетворяющей точностью. Схоластика, узурпировавшая идеи Аристотеля, видела в логике чистую форму познания, освобожденного от всякой предметности. Гегель не согласен с этой интерпретацией, хотя она и была освящена впоследствии авторитетом Канта. Этот взгляд привел Канта в конце концов к тому, что он дал логическим определениям «существенно-субъективное значение». Гегель берет в связи с этим под защиту «вещь в себе», утверждая, что ее качества не могут быть трансцендентны нашему познанию. Он не разделяет и представления о формах правильной мысли, которые могут быть якобы познаны независимо от их содержания. Основание его мнения заключается в утверждении, что в этом случае исчезает сам факт движения. Формализация мысли допустима, но она не может быть безоговорочно распространена на диалектическое мышление; безбрежная формализация

ошибочна, ибо в таком случае рано или поздно придется согласиться с мыслью об исчезновении мысли. Но вопрос о соотношении двух логик заключается не только в установлении пределов формализации.

Элементарную логику интересует прежде всего соблюдение норм не противоречащего самому себе мышления. Диалектическую логику не устраивает такой угол зрения на мышление. Ее интересует развитие содержательного, конкретного мышления, т. е. мышления не формально-истинного, а диалектически-истинного, развивающегося, а не статичного. Иными словами, диалектическая логика выражает некоторое субстанциональное содержание. Поэтому-то диалектическое мышление и не может быть постигнуто формальной логикой с ее «пустыми нормами».

Эти и другие разъяснения Гегеля (частично мы рассмотрели их выше, анализируя гегелевские аргументы против кантовского различия формальной и трансцендентальной логик) не оставляют шансов для мнения о преимущественно формально-логических источниках или даже формально-логической природе гегелевской диалектики. Между тем такое мнение не редкость в современной критике Гегеля. Так, В. Крон (W. Krohn) утверждает, будто с точки зрения «современной формальной логики» только и можно понять диалектику и что, более того, формальная логика диалектична («Диалектика в сущности есть не что иное, как формальная логика») (123, 8). Крон полагает к тому же, что Гегель не понял смысла аристотелевской силлогистической логики; силлогизм — идеальная адекватная форма выражения понятия, ибо дает возможность понятию «определить себя в отношении к другому». По мнению Крона, гегелевскую конструкцию тождества можно рассматривать в качестве категориальной системы силлогизма, что также подтверждает диалектическую природу и познавательные возможности силлогизма. Крон приходит к выводу, что можно предпринять попытку формализовать гегелевскую диалектику — как форму субъективного понимания логики — и это откроет новые горизонты для «философии логики». Остается только надеяться, что реализация этого намерения Кроном не заставит себя ждать, и тогда можно будет решить, что вышло из этой попытки.

Диалектическая логика. Самодвижение духовной

субстанции, утверждал Гегель, может быть выражено в строгих формах диалектической логики, которая «есть наука о чистой идее, т. е. об идее в абстрактной стихии мышления» (22, 1, 107). Определения диалектики «самые простые и элементарные», и это создает впечатление, что диалектическая логика — наиболее легкая наука. Наука логики, по выражению Гегеля, «наиболее трудная наука», ибо она имеет дело с чистыми абстракциями, а от исследователя в этом случае «требуется способности и привычки углубляться в чистую мысль, фиксировать ее и свободно двигаться в ней» (там же).

Гегеля интересует как *объективная логика*, т. е. придуманное им самопознание абсолютом самого себя, так и *субъективная логика*, т. е. логика мышления субъекта (человека), который стремится схватить объективную логику абсолюта.

Объективная логика, т. е. диалектика, является *триединой системой*, в которой последовательно представлены основные ступени движения идеи: *учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии*.

Такой же триединой системой является и субъективная логика, которая включает в себе *учение о понятии, учение о суждении и умозаключении*. Субъективная логика, которую Гегель в целом именует учением о понятии, заменяет старую традиционную формальную логику.

Логика Гегеля является синонимом его диалектической метафизики. В этой метафизике плодотворной оказалась мысль об исторически противоречивом движении познания к истине. Диалектические противоречия, которые анализирует Гегель, — это, как он утверждает, противоречия духа. Маркс заметил, что «основной дуализм» гегелевской логики — выдвигание на место действительных противоречий бытия противоречий бытия идеи. В конечном счете эти противоречия оказываются противоречиями субъекта мышления, отражающих реальные противоречия бытия, которые Гегель представляет в виде противоречий идеи в ее саморазвертывании.

Гегель утверждает, что познание начинается и заканчивается в абсолюте. Это означает с точки зрения диалектики общего, особенного и единичного, что часть целого не имеет значения сама по себе, вне целого; часть имеет значение только в отношении к целому и определяется благодаря ему. Реальным оказывается

только абсолютом. Нечто частное по отношению к абсолюту может быть только частичным выражением истины.

Диалектическое противоречие. И объективная и субъективная логика имеют дело с противоречивым движением идеи — одна в объективном мире, другая в сознании. Основа гегелевского понимания противоречия — признание его необходимости и всеобщности. Противоречие — «принцип всякого самодвижения», а самодвижение есть «изображение противоречия» (19, 2, 66). Гегель решительно возражает против распространенного предрассудка, будто противоречие, будь это в сфере действительного или в мыслящей рефлексии, признается случайностью, «какой-то ненормальностью, встречающейся лишь кое-где...» (там же). Возможно, что он имел в виду И. Гербарта, который, претендуя в это время на влиятельное положение в немецкой философии, предлагал согласиться с ним в том, что только ограничение сферы противоречия позволяет понять природу вещей (см. 114). Гегель считал этот взгляд ограниченным и был прав. Он возражал и против другого утверждения, известного со времен античности, будто противоречия нет вовсе и будто сама идея противоречивого мира — идея мнимая. Гегель опровергает эту точку зрения простым указанием на то, что *«имеется по меньшей мере множество противоречивых вещей, противоречивых устроений и т. д., противоречие которых находится не только во внешней рефлексии, а в них самих»* (19, 2, 66).

Гегель не устает повторять о жизненности и повсеместности всего, что «содержит в себе противоречие»; противоречия в вещах не изъян или недостаток, а нормальное состояние. Даже такой феномен, как человеческое остроумие, состоит в охватывании и высказывании противоречия. Любовь тоже противоречие, «самое чудовищное противоречие, неразрешимое для рассудка» (но не для абсолютного разума). Рассказывая обо всем этом, Гегель как будто подходит к признанию первичности противоречий действительности и вторичности их отражения в человеческом сознании и самосознании. Но он тут же отвергает напрашивающееся понимание. Интересно в этом смысле его замечание об отличии *«спекулятивного мышления от представления. «Спекулятивное мышление, — говорит Гегель, подразумевая мышление*

научное по своей сути, — состоит лишь в том, что мышление удерживает противоречие и в нем — само себя, а не в том, чтобы, как это свойственно представлению, позволять противоречию господствовать над ним и растворять его определения лишь в другие определения или в ничто» (там же, 66—67). Общее между спекулятивным мышлением и представлением заключается, следовательно, в том, что оба они имеют своим содержанием реальное противоречие, а различное состоит в том, что спекулятивное мышление доходит в своей активности до удержания себя в противоречии, в то время как представление пассивно испытывает его последствия. В связи с этим Гегель решительно пересматривает понятие тождества. Прежняя философия смотрела на тождество как на формальное непротиворечивое равенство типа $A=A$. По мнению Гегеля, это «пустое» тождество. Как замечает Гегель, если все тождественно с собою (т. е. абсолютно тождественно. — В. М.), то оно не различно, не противоположно, не имеет основания; в нем отсутствует противоречие и, следовательно, движение.

Различие (различие в тождестве) — существенный момент движения понятия. Гегель утверждает даже, что здесь раскрывается один из глубочайших принципов спекулятивного постижения понятия: «Тождество *распадается* в самом себе на разность...» (там же, 40).

Различие «уничтожает» пустое тождество формальной логики, но одновременно оно является противоположностью абстрактному пониманию всеобщности, рассмотрению понятия как отвлечения от конкретно-реального. Понятие, утверждает Гегель, самостоятельная сущность и его нельзя рассматривать как результат отвлечения от эмпирически-данного.

Таким образом, различие имеет в «абсолютном» тождестве свою противоположность. Его можно выразить через определения типа «все вещи различны» или «А также не есть А». Гегель отмечает в связи с этим *различие единичностей, различие непосредственностей и различие связей*.

Различие предполагает одновременность существования с тождеством. Эта одновременность существования выражает природу и тождества, и различия как природу противоположностей. Они части целого, связанные не случайным, а необходимым образом.

Гегель замечает в этой связи, что даже обыденное

сознание не сторонится представления о единстве противоположностей. Представления обыденного сознания о таком единстве рассудочны: «обыденный способ представления, не доходящий до осознания разумного, при этом всегда удерживает противоположности врозь друг от друга, как будто они противоположны лишь определенным образом» (18, 10, 177).

Гегель замечает, что тождественное в формально-логическом смысле не есть таковое в диалектическом смысле: формально-логическое тождество именно ввиду тождественности по форме не различно в одно и то же время, не противоположно само себе. Формально-логические тождества «определяют себя как тождественные друг с другом...» (19, 2, 58), т. е. это мертвое тождество. Гегель же настаивает, что диалектические противоположности взаимодействуют в одних и тех же отношениях, иначе это пустая диалектика (см. 18, 10, 177).

Маркс не был согласен с этим тезисом. Он считал, что отношения между реальными противоположностями не сводятся только к взаимодействию (тождеству) противоположностей в одном и том же отношении, что единство противоположных моментов не исключает их противоположность. Ссылаясь на методологию Милля, который разрешал «противоречие между общим законом и более развитыми конкретными отношениями» тем, что подводил конкретное под абстрактное, приспособлявая первое ко второму, Маркс отвергает эту словесную фикцию решения противоречий в неверно толкуемом диалектическом тождестве противоположностей (см. I, 26, II, 85—86, 557).

Проблема исходного пункта. Гегель признает одной из величайших трудностей диалектического мышления нахождение исходного пункта, начала философствования как начала противоречивого саморазвертывания и одновременно самопознания идеи (см. 19, I, 123). Он отнюдь не склонен преуменьшать значение этого вопроса. Верное понимание начала дало бы нам понятие единства бытия и небытия, «понятие тождества тождества и нетождества», причем все это могло бы быть выражено «в более рефлексированной форме» (там же, 131). Он утверждает, что «всякое начало абстрактно». Гегель буквально навязывает такой исходный пункт, он хочет такого начала, которое исключило бы признание в качестве исходного пункта реального бытия, конкретного

предметно-чувственного мира. Это чисто идеалистическое отвержение реальной предпосылки мышления он стремится снабдить аргументами, которые представляются ему неопровержимыми. Так, он замечает, что всякая внешняя предпосылка непосредственна. Сознание устанавливает посредством чувственной перцепции определенное отношение с этой предпосылкой и выражает себя через это отношение. Гегель утверждает, что это будет «случайный» способ начинать изложение.

Природа — своего рода Архимедова точка опоры материалистической теории познания. Гегель не желает этой точки опоры. Он не принимает внешнего мира в качестве исходного пункта мышления человека и своего «мышления вообще». Некоторые его соображения небезынтересны. Так, он говорит, что в познании «движение вперед есть *возвращение назад* в основание, к *первоначальному* и *истинному*, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало» (19, 1, 127). В таком случае законен вопрос: что же такое это основание — первоначальное и истинное? Мысль сама по себе, порождающая себя и все существующее, или нечто объективно существующее, независимое от мысли о ней?

Гегель отвечает на этот вопрос так: мысль сама по себе и есть первоначальное и истинное основание, хотя и признает, что движение мысли начинается с непосредственного. С точки зрения материализма непосредственное есть материя как объективная реальность, продуктом которой является сознание. Сознание может противопоставить себя первоначальной непосредственности бытия только потому, что оно само является развивающимся и до известной степени обособившимся продуктом этой непосредственности. Гегеля такое простое решение не устраивает. Он переворачивает это действительно истинное отношение, объявляя субстанциональным и исходным пунктом сознание — под видом объективированного мышления абсолюта.

Диалектическое отрицание. Объяснение выглядит логичным. Из гегелевского анализа понятий *тождества и различия* следует (Гегель утверждал — с необходимостью), что любое научное понятие «ведет само себя дальше». Атрибут научности есть, следовательно, гарантия саморазвития понятия. Научное понятие не может не вести себя. Саморазвитие понятия происходит через его само-

отрицание. Вопрос заключается, следовательно, в установлении реального смысла отрицательности. Гегель, говоря о категориях рассудка, понимает этот смысл следующим образом. «Истинная диалектика, — разъясняет он, — есть... *имманентный* переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т. е. содержат отрицание самих себя» (22, 1, 206).

Отрицательное не представляет нечто внешнее по отношению к понятию; понятие и есть отрицательное «в самом себе», и это его качество «составляет подлинно диалектическое» (19, 1, 109). Гегель восхищался этим найденным им значением отрицательного, подчеркивая, что именно отрицательность противоречия «есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности» (19, 2, 68). Отрицание — душа всякого движения. Маркс подчеркнул это гегелевское понимание отрицательности, когда заметил, что итог уже «Феноменологии духа», самой ранней из классических работ Гегеля, — «диалектика отрицательности как движущего и порождающего принципа...» (2, 627).

Диалектику отрицательности, найденную в «Феноменологии духа», Гегель демонстрирует во всех последующих своих произведениях, относящихся, в частности, к «Энциклопедии философских наук». В «Науке логики» он заметил, что «*положительное и отрицательное — это одно и то же*» (19, 2, 60), и предложил следующее разъяснение этого парадокса: «Внешняя рефлексия легко может сообразить, что, во-первых, положительное — это не непосредственно тождественное, а с одной стороны, нечто противоположное отрицательному, и оно лишь в этом отношении имеет значение, следовательно, само отрицательное заключено в его *понятии*, с другой же стороны, оно в самом себе есть соотносящееся с собой отрицание чистой положенности или отрицательного, следовательно, само есть внутри себя *абсолютное отрицание*» (там же, 61). Это один из постулатов гегелевской диалектики понятий. Затем следуют великолепные по конкретности доказательности приложения общего принципа к частным случаям.

Так, добродетель «не существует без борьбы; скорее она высшая, совершенная борьба; в этом смысле она не только положительное, но и абсолютная отрицательность; она также добродетель не только в *сравнении*

с пороком, а в самой себе есть противоположение и боре-ние. Или, наоборот, *порок* не только *отсутствие* добродетели — ведь и невинность есть такое отсутствие — и отличается от добродетели не только для внешней рефлексии, но и в самом себе противоположен ей, есть *зло*» (там же, 62).

Другой пример глубин гегелевской диалектической рефлексии: «Истина как соответствующее объекту знание (аристотелевское определение. — В. М.) также есть положительное, но она это равенство с собой лишь постольку, поскольку знание отнеслось отрицательно к иному, проникло собой объект и сняло составляющее его отрицание. *Заблуждение* есть нечто положительное как уверенное в себе и отстаивающее себя мнение относительно того, что не есть в себе и для себя сущее. Неведение же — это либо то, что безразлично к истине и заблуждению, стало быть, не определенное ни как положительное, ни как отрицательное, и определение его как отсутствия принадлежит внешней рефлексии, либо же как объективное, как свойственное кому-то определение оно обращенное против себя побуждение — нечто отрицательное, содержащее в себе положительное направление» (там же, 63).

Эти примеры можно нанизывать один за другим без всякого риска надоесть читателю, но диалектика не сумма примеров.

Гегель имел излюбленную схему диалектической прогрессии понятия, в которой его диалектический фатализм нашел подходящую для себя форму. Это идея отрицания отрицания, триада. Триада — канон самодвижения понятия: «*положение, противоположение, сочетание*», или, употребляя другие термины, «утверждение, отрицание, отрицание отрицания» (1, 4, 130)* (курсив мой. — В. М.).

Сочетание или синтез — положение, которое включает в себя все перспективное, положительное, обнаружившее себя на двух предыдущих стадиях движения понятия. В сочетании (синтезе) происходит снятие первого отрицания, отрицание отрицания. Синтез — исходный пункт нового противоположения понятий, нового отрицания и нового движения. Маркс изобразил дух беско-

* Маркс замечает: «Говоря по-гречески, мы имеем: тезис, антитезис, синтез» (там же).

нечного движения, подразумеваемый гегелевской триадой, в виде следующей схемы.

«Да	Да	Да ¹	Да ¹	Да ² ...»*
	Нет	Да ¹	Нет ¹	

Гегель показывает, таким образом, в духе гераклитовской идеи потока, как из конечного (отрицания) возникает бесконечное, т. е. как конкретное *нечто* стимулирует становление *нового*, иного, бесконечно становящегося.

СИСТЕМА: МЕТАФИЗИКА АБСОЛЮТНОЙ ИДЕИ

К своей системе Гегель пришел не сразу и даже после более чем мучительных раздумий. Об этом говорит, в частности, то, что вначале он предполагал сделать первой частью системы «Феноменологию духа», но затем отказался от этого намерения, начав с «Логики». В определенной мере система осталась к тому же незавершенной: ее приложения к вопросам истории философии, истории религии и т. п. оказались не обработанными в той степени, которая позволяла бы представить их в виде тщательно подогнанных одна к другой частей, литературно оформленных. Это сделали ученики Гегеля после его смерти. Насколько их работа соответствует общему замыслу Гегеля, существуют различные мнения, но как душеприказчики они сделали максимум возможного (Мархайнеке, Бр. Бауэр и др.).

Методологические постулаты. Поскольку метод — более раннее творение Гегеля, чем система, он мог при отделке системы учитывать как результаты предшественников, так и существенные требования собственного метода. В общем, он положил в основание системы три методологических постулата:

а) признание абстрактного логического процесса самодвижения понятий в качестве первичного, предшествующего конкретной истории природы и человека;

* Разумеется, триада не вся диалектика; Б. Рассел утирирует, когда сводит диалектику к триаде, говоря о «триадическом движении, которое называется диалектикой», о «диалектике, которая состоит из тезиса, антитезиса и синтеза» (46, 748—749; ср. 140, 250).

б) признание природы, человека и их истории самоотчуждением абсолюта;

в) признание диалектического характера саморазвития абсолюта, который достигает в конце концов самопознания: теоретического (в гегелевской философии) и практического (в прусском сословном государстве).

Соответственно этим постулатам и триадическому пути идеи абсолюта во всех его определениях исследуется помимо ранней «Феноменологии духа» в «Логике», «Философии природы» и «Философии духа» («Энциклопедия философских наук»). «Энциклопедия» предстает, по определению Гегеля, как *«развернутая сущность философского духа, его самоопредмечивание...»* (2, 624). Первой частью этой системы является «Логика». С нее следует начать обсуждение вопросов гегелевской системы. При этом следует иметь в виду, что субстанциональной основой гегелевской системы является фактически сам Гегель, созидаящий систему, а не мифический абсолют.

Движение идеи. Гегель подразделяет свою «Логiku» на *учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии*. Мы сталкиваемся здесь с гениальным прозрением, суть которого заключается в том, что, как отмечал В. И. Ленин, Гегелю удастся схватить *«общий ход всего человеческого познания (всей науки) вообще»* (4, 29, 298). В гегелевской триадичной схеме движения понятия воспроизводится верное различие логических суждений на суждения бытия и суждения сущности.

Развитие понятия происходит в сфере духа. Гегель афиширует это и гордо изрекает, что он сумел в своей философии *«от ничего через ничто прийти к ничему»*. Каким же образом удалось ему совершить столь фантастическое шествие?

Исходный пункт движения познающего самого себя диалектического разума — чистое бытие, ничто — «без всякого дальнейшего определения». Гегель в соответствии со своим пониманием отрицательности, казалось бы, должен был заметить, что его утверждение «без всякого дальнейшего определения» есть уже определение, хотя и отрицательного порядка; но в данном случае он проходит мимо этого явного нарушения своих собственных указаний. Ничто в качестве своей противоположности имеет *не что*, т. е. *определенное бытие*. Противоположение чистого бытия «нечистому», определенному движением понятия, по Гегелю, первое отрицание и одновре-

менно начало процесса становления идеи. Начало этого становления фиксирует, как считает Гегель, «тождество бытия и небытия», становление, которое есть и не есть. Можно только поражаться, восклицает Гегель, что в «простом представлении содержится такое огромное различие» (18, 10, 50).

Все сущее испытывает движение от небытия к бытию и обратно. Внешне может показаться, рассуждает великий спекулятор, что такое представление о развитии тривиально. В действительности же здесь выявляется оригинальная особенность движения понятий: «мертвые» в формально-логическом смысле, они оказываются «живыми» в диалектическом смысле. Чистое бытие и ничто, замечает он, одно и то же. И добавляет: «Истина состоит не в бытии и не в ничто, а в том, что бытие — не переходит, а — перешло в ничто, и ничто — не переходит, а — перешло в бытие» (18, 5, 67—68). Истина, следовательно, заключается в самом процессе становления идеи.

Гегель затрудняется в начале своей «Логики», когда хочет перейти от чистого бытия к ничто, разъясняет Маркс, и потому не находит четкого и вразумительного объяснения им же сконструированного процесса. Он полагает, что уже вызвал процесс самодвижения понятий и остальное приложится.

Первое же противоположение изначальных понятий (чистое бытие и чистое ничто, определенное бытие и ничто) есть тем самым их определение одного через другое и, следовательно, уже движение.

Движение идеи обнаруживает себя затем через количество (величина) и качество (определенность). Эти понятия у Гегеля переходят одно в другое, но, по замечанию В. И. Ленина, отметившего реальную трудность абстрактно-теоретического постижения движения идеи, «переход количества в качество в абстрактно-теоретическом изложении до того темн, что ничего не поймешь...» (4, 29, 107). Гегелю не удалось четко выразить на законном им же языке понятий и переход бытия к сущности. Переход, по словам Ленина, изложен «сугубо темно» (там же, 114). Но ясно то, что Гегель осуждает односторонность количественного или качественного понимания противоположностей, которые, по его же словам, составляют сущность бытия: конкретное, т. е. противоречивое единство количественных и качествен-

ных определенностей, является условием бытия вещей. Впрочем, это вообще труднейшая проблема отображения диалектического движения. Переход качества в количество понимается значительно легче — возможно, потому, что такой переход скорее соглашается с представлениями здравого смысла*.

Конкретное единство количества и качества (наличное предметное единство, дающее данную определенность) — мера. Мера — это определенное качеством количество. Количество переходит в качество как постепенно, так и скачкообразно. Гегель понимает скачок как узловое развитие понятия. Природа не знает скачков. По этому поводу Энгельс заметил, что в природе действительно нет скачков, но именно потому, что она слагается сплошь из скачков. Иными словами, понимание Гегеля идеалистично и потому ограниченно-диалектично.

Задача логики заключается, следовательно, в выяснении механизма движения этого противоречивого единства. Этот механизм Гегель раскрывает также на примере перехода бытия в сущность. В этом процессе единство противоположностей выступает уже в своем развитом виде. Это означает, что неустойчивое равновесие между противоположностями, характерное для предыдущей стадии движения духа, нарушается в пользу противоположности более высокого ранга, которая несет в себе более позитивное содержание. Такой противоположностью по отношению к бытию является сущность.

Учение о сущности — важнейший пункт гегелевских представлений о самодвижении идеи. По определению Ф. Энгельса, это «ядро всей доктрины» (1, 31, 395). Истинная сущность, замечает Гегель, — это «то, что движется в самом себе...» (18, 10, 248). При первом приближении, взятая абстрактно, вне конкретных определений, сущность «есть мертвенное внутри себя, пустое отсутствие определений» (18, 5, 456). Другими словами, сущность не может проявиться во всей своей конкрет-

* В литературе известны мнения, будто не количество переходит в качество, а лишь качество в качество. Сторонники этих оригинальных мнений забывают, что у Гегеля количество никогда не рассматривается вне связи с качеством. Бескачественное количество? Гегель не знал такого понятия. Он не без остроумия заметил в одном случае, что мы, пытаясь описать мир количественно, обнаруживаем, что употребляем качественные понятия (математика).

ной полноте ни в обособленной единичности, ни в обособленной всеобщности. Субъекты познания («мы») не в состоянии схватить ее в каком-то одном определении, в одном качестве объекта. Сущность — это опосредствованный определениями конкретный комплекс качеств. Она проявляется «в различных отношениях», и только поэтому мы вправе заключить, что «*истина бытия есть сущность*» (там же, 455).

Сущность, будучи связанной с конкретной единичностью, выступает как «непосредственная сущность» (там же, 460). Эту непосредственность сущности Гегель именует видимостью или кажимостью*.

В. И. Ленин следующим образом объясняет гегелевское понимание кажимости: «Кажущееся есть сущность в *одном* ее определении, в одной из ее сторон, в одном из ее моментов. *Сущность* кажется тем-то. Кажимость есть явление (Scheinen) сущности самой в самой себе» (4, 29, 119).

Определение кажимости у Гегеля не ясно. Это и «отрицательная природа сущности» (содержательное отрицание), и «ничто, которое существует», и более реалистическое определение — «бытие как момент». Все эти определения в конечном счете выражают трудности логического отображения движения, когда познающий субъект пытается схватить сущность, движущуюся «в самой себе»**.

Кажимость (Schein) — начальное самоопределение сущности. Два других, более развернутых ее самоопределения — явление (Erscheinung) и действительность (Wirklichkeit). Действительность, являясь высшим проявлением сущности (разума, идеи), есть не что иное, как ее полное развертывание.

Гегель был убежден, что он создал реальный механизм развертывания идеи. В целом гегелевская логика,

* Гегель указывает на связь единичного в сущности с ее кажимостью. Теологические противники Гегеля не без оснований обвиняли его в безбожности этого элемента системы. В самом деле, «единичную сущность» бога не так уж трудно представить как только видимость (кажимость).

** Г. Кармышев полагает, что для Гегеля сущность — результат движения, но это не совсем точно (33, 84). У Гегеля сущность не итог, а само движение бытия в его конкретных определениях, противоречивых единичностях; сущность, подобно истине, являющейся ее гносеологическим эквивалентом, раскрывается через само движение предмета.

как спекулятивное построение, — онтология идей, царство чистой мысли. Абсолют, или мировая идея, анализируется здесь до его отчуждения в природу.

Идея и природа. Следующий большой этап познания абсолютном самого себя — природа. Описание движения духа в сфере природы дает «Философия природы». Маркс иронически называет этот переход духа в природу этапом осознания абстракцией своей бессодержательности, «беспутным периодом абсолютной идеи» (1, 3, 476). Сходного взгляда на этот «скачок» придерживались все более или менее известные неогегельянцы, материалисты, как Фейербах и Дицген, и идеалисты, как Шеллинг, Шопенгауэр или Тренделенбург. Осознание своей относительной бедности заставляет идею «отказаться от себя» и из собственных определений времени и пространства породить природу — «идея приходит к такой сущности, которая является ее прямой противоположностью, — к природе» *. Гегель объясняет это грехопадение идеи тем, что она испытывает беспокойство ввиду неудовлетворенности своим слишком уж чистым существованием; идея решается «опустить» себя в природу — природу как инобытие духа, его «внешнее погружение в себя». Дух спускается в природу для отдохновения, он как бы дремлет в своем природном инобытии. Дух не развивается в природе, а лишь полусонным образом циклически воспроизводит себя в пространстве.

Маркс по-материалистически определяет гегелевское спекулятивное насилие над духом — как «фантастически описываемый им переход от абстрактного к созерцанию». В самом деле, Гегель в «Философии природы» не в состоянии сообщить что-либо логически вразумительное по поводу этого необычайного и неизвестно в каких целях перевоплощения духа. Ведь природа, по Гегелю, ничего нового идее не сообщает. И Маркс, разумеется, прав, замечая, что все это не что иное, как «тоска по содержанию», которого, увы, нет в абстрактной логике духа (см. 2, 639).

* Фейербах понял Гегеля точно так же. «Материя, — замечает он, — возникает (у Гегеля. — В. М.) не только в пространстве и времени, но и из пространства и времени» (52, 2, 621). У Гегеля, следовательно, предполагаются в качестве изначальных пространство вне материи и время без материального его носителя.

Гегель утверждал, что его философия природы отличается от натурфилософии метафизиков XVIII в. и Шеллинга, предостерегая против некритического увлечения «натурфилософскими бреднями — философией без знаний и воображения, когда всякое пустое наитие, даже абсурдное, считается мыслью» (20, 2, 345). К сожалению, по отношению к собственной философии природы он был также мало критичен; ему не удалось вдохнуть жизнь в собственную натурфилософию, в которой немало (если воспользоваться его же словами) «натурфилософских бредней». Гегель разделил общую судьбу натурфилософов, которые опирались не на реальное естествознание, а на свои представления о том, каким оно должно быть, чтобы соответствовать их понятиям о законах природы.

Гегель продолжает, собственно, линию немецкой классической философии. У Фихте природа — косное образование, предстоящее деятельному субъекту, самосознанию, Я. Для Гегеля природа — необходимая ступень инобытия духа и уже вследствие этого — внешняя противоположность для субъекта. Это такая форма самоотчуждения духа, которая не удовлетворяет его; развертывая себя в пространстве природы и не развиваясь во времени (природа постоянно повторяет, воспроизводит себя), дух создает для себя «чудовищное противоречие». Он покидает эту форму, так не соответствующую его идеальной сущности*. Остается непонятным, для чего всемогущий гегелевский дух избрал эту недостойную его форму.

В. Виндельбанд высказывает предположение, что Гегель «встретил в природе нечто чуждое идее, «отрицание», означавшее не только отсутствие идеального момента, но, напротив, противостоящую ему силу реальности» (14, 2, 287). Виндельбанду, ядовитому в своем сарказме противнику материализма, было, конечно, приятно изобразить «отсутствие идеального момента» в природе. В этом пункте он, несмотря на весь свой анти-

* Вл. Соловьев сравнил гегелевское представление о духе, принимающем форму природы, со змеей, которая сбрасывает в своем движении ненужную ей чешую (см. 36, 271). Белинский выразился грубее и точнее, когда сказал, что гегелевский дух, пощеголяв в природе, сбросил ее за ненадобностью, как старые штаны. Оба заметили, что Гегель раскрывает природу как нечто действительное, но глубоко «бесполезное», ненужное движению духа.

гегельянизм, солидарен с Гегелем. Но Виндельбанд и вообще неокантианцы никак не хотели признать, что природа не менее реальна, чем дух, и прежде всего потому, что дух — продукт природы*.

«Философия природы» привлекает все большее внимание современных естествоиспытателей. Мнение о ее исключительной (даже для Гегеля) оторванности от реальных фактов естествознания, господствовавшее в XIX в., сменяется мнением о ее исключительной методологической ценности, о плодотворности многих идей, хотя и выраженных в «дикий форме», в частности идеи об историчности и цельности естественнонаучного знания. Отдельные влиятельные «философы науки» придерживаются мнения о содержащихся в «Философии природы» идеях, которые позволяют по-новому взглянуть на методологические трудности современного естествознания и даже способствуют их преодолению**.

Апология духа. Абсолютный дух, покинув неадекватную его содержанию форму природы, стремится познать себя в истории, человеке и его духе. Человек, собственно, только тем и отличается от природы, что он мыслящий дух. Становлению этого мыслящего духа посвящена гегелевская «Философия духа». Ее первый отдел — «Субъективный дух» — излагает в несколько подновленном виде то, что уже было найдено и обосновано в «Феноменологии духа» (Гегель под названием «Феноменология духа» включил в первый отдел краткое изложение ранее изложенного). Остальное — гносеологические, подчас меткие и глубокие, характеристики и оценки большого комплекса вопросов, связанных с понятиями души, сознания, духа (как теоретического, так и практического). В «Энциклопедии» (§ 385) он определяет дух как саморазвитие идеального начала, различая субъективный дух («естественная душа»), объективный дух («мысль») и абсолютный дух, «единый в истине» (реализующийся в религии, искусстве и философии).

* Слабость неокантианской аргументации заметил еще С. Трубецкой в предисловии к работе Э. Кэрда о Гегеле. «Природа, — писал он, — не сводится к идее, но это еще не значит, чтобы природа отрицала ее...» (36, XLI).

** Подборку мнений современных естествоиспытателей и ученых по этому вопросу см. в Послесловии А. П. Огурцова к последнему изданию «Философии природы» (22, 2, 595—622). Ср. мнение современных англо-американских исследователей философии природы Гегеля (см. 110).

Первой ступенью развития субъективного духа («естественной души») является его наличное бытие, или антропологическая форма существования. Субъект (человек) еще не отделяет себя от своего бытия (природы), еще слит с ним.

Вторая ступень развития субъективного духа — феноменология духа. Гегель называет ее ступенью «являющегося сознания», зарей развития субъективного духа, когда субъект становится в противоположность к своему наличному бытию.

Третья, завершающая ступень развития субъективного духа — состояние, при котором дух как субъект познает субстанциональность своей природы. Его природа соответствует мысли и воле.

Субъективная воля, следовательно, обладает субстанциональной природой. Всеобщее начало, частным элементом которого является субъективная воля, — разумная воля, самопроявление абсолюта. Имея это в виду, волю следует признать предпосылкой превращения возможности в действительность. Этот постулат Гегеля особенно многозначителен в плане понимания социальной действительности, которая, если воспользоваться гегелевской терминологией, есть царство осуществляющей себя воли. В этом царстве субъективная воля может быть свободной, если она повинуетя закону, т. е. господствующему праву и государству, как объективным воплощениям духа (см. 81)*.

Объективные перевоплощения духа. Гегелевская конструкция объективного духа подразумевает формы человеческого общения, но в том их виде, как они декретируются его же логикой развертывания идеи. В этих формах дух, созерцая себя, продолжает предпринятый им по собственной воле тяжкий путь самопознания.

Внешне гегелевская концепция объективного духа выглядит антисубъективистской.

В деятельности субъекта познания решающее значение имеет развитие его самосознания, которое зависит от самосознания других индивидов. Это признание — действительно объективный момент концепции: формы об-

* В этой работе, как, впрочем, и во многих других, посвященных гегелевской трактовке воли, не отмечается, что Гегель дал более объективную характеристику воли вопреки А. Шопенгауэру, который превратил волю в мировое первоначало.

шения сознающих себя индивидов приобретают здесь решающее значение. Но само это признание создает для Гегеля возможность вновь перевернуть действительные зависимости и заменить их понятиями своей логики, изобразив «все отношения в виде отношений объективного духа» (1, 3, 410).

Так, в самом начале своей «Философии права» Гегель замечает, что простейшее отношение между людьми складывается благодаря факту владения. Но о владении как таковом нельзя сказать ничего конкретного вне исторических форм существования. Оно лишь абстракция от этих отношений. Первоначальной же ячейкой таких отношений является семья. По гегелевской же терминологии, семья — начальная ступень самопроявления объективного духа. Гегель берет, таким образом, действительное отношение и объявляет его недействительным в том смысле, что приписывает суть этого отношения объективному духу. Беспокойный, вечно мятущийся дух очень скоро убеждается, что ему тесно в этой сфере человеческого общения. Он стремится сбросить стесняющие его узы семьи и, сбросив их, осуществляет следующий акт своего самопознания, переходя к гражданскому обществу. Гражданское общество — более широкая и свободная сфера для самопроявления духа. Насколько духу свободнее в этой сфере, видно из того, что гражданское общество вкупе с семьей образует конкретную нравственность, которая, по определению Гегеля, уже нечто вечное, божественное (см. 18, 8, 37). Гегель, обожествив конкретную нравственность, указал ей место в своей абсолютной системе, но уклонился, в сущности, от ее обоснования. Он лишь указывает, что в области конкретной нравственности объективный дух стремится достичь единства нравственного сознания и правового содержания.

Характеризуя гражданское общество, Гегель не может уклониться от признания негативных социальных последствий господства частной собственности. При этой форме собственности, по его мнению, господствует отчужденная форма труда; фактом общественной жизни является раскол интересов и противоположность богатых и бедных, господ и рабов. И все же, несмотря на эти реалистические признания, как заметил К. Маркс, у Гегеля «*действительность нравственной идеи выступает... как религия частной собственности*» (1, 1, 338).

Гегель не сделал каких-либо конкретных социальных выводов из констатации противоречий гражданского общества и присвоения государством прав граждан, ищущих и не находящих у него защиты и справедливости.

Сущность права у Гегеля характеризуется прежде всего охранением государственной формы собственности от «произвола» тех, кто посягает на этот священный общественный институт, сущность морали — признанием всеми и каждым, что добродетельная жизнь возможна только в «свободном» государстве с господством частной собственности.

Отношения гражданского общества далеки от того, чтобы доставить любому включенному в систему этих отношений индивиду безмятежное наслаждение жизнью, а тем более гармоничное состояние духа. Гегель объясняет невозможность гармонии духа в условиях гражданского общества несогласованным действием частных воли и частных интересов. Отчасти это верно, но у него не раскрываются ни противоречия буржуазного сознания, ни сущность общественных отношений. Но Гегель гарантирует преодоление этих противоречий. Противоречия гражданского общества, рассказывает он, снимаются благодаря государству. Объективный дух находит наконец адекватную своей сущности форму — форму проявления всеобщего; государство — «являющийся бог» *. Маркс заметил по поводу этого апологетического заблуждения, что Гегель философию права подчинил своей логике. Его интересует «не логика самого дела, а дело его собственной логики». В силу этого «вся философия права представляет собой только дополнение, вставленное в логику» (1, I, 236). Впрочем, у Гегеля не

* Вопрос о происхождении гегелевского представления о государстве занимал многих исследователей. Р. Гайм утверждал, что теоретический источник этого представления — учение о государстве Платона. В действительности Гегель находился под влиянием не только идей платоновского «Государства», но и «Левиафана» Гоббса, а также других произведений теоретиков «юридического мировоззрения» (Энгельс). Еще в свой бернский период Гегель основательно изучил Монтескье и Юма, Смита и Милля. П. Новгородцев, тщательно изучавший этот вопрос, утверждал, что гегелевское учение о праве и государстве по своему характеру буржуазно-либеральное (см. 44). Есть и другие точки зрения вплоть до обвинений Гегеля в оправдании тоталитарного государства (см. 43; ср. 110, 132).

только государство, но и брак, семья, гражданский порядок, собственность, конкретная нравственность признаются ««воплощением божественного и святого»» (1, 3, 163).

Государство само «знает себя». Оно реализует это знание на практике — через право и политику, не нуждаясь ни в чьих санкциях при исполнении своей провиденциалистской миссии.

В «Иенской нравственной философии», а затем и в «Философии права» Гегель объявляет, что государство по своей идее выше религии и выше церкви и ее организации. Церковь, если она хочет быть жизненной, должна найти свое место в системе государственно-правовых отношений, а эти отношения должны быть конституционными. То, что государство осуществляется через конституцию, означает определенное влияние на Гегеля буржуазно-либеральной идеологии. По его мнению, конституционное закрепление государственно-правовых отношений способствует сохранению и развитию «сильного государства»; общая цель, выражаемая самим существованием государства, поддерживается в этом случае активными частными усилиями (граждан), которые хотя и преследуют особенные цели, но эти цели по своей общей тенденции совпадают с государственными.

Маркс заметил по этому поводу, что Гегель в своей концепции государства, несмотря на все свои «божественные» определения, подобно Руссо и Фихте, стремится рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта.

Гегель соглашается с Руссо, что государственное сознание — это сознание, наделенное волей, но он возражает против того, чтобы наделять это сознание санкцией отношений, существующих в гражданском обществе. По мнению Руссо, частные воли поднимаются до всеобщей воли в «общественном договоре». Гегель считает это мнение ошибкой. Он утверждает, что государство нисколько не обязано так называемому общественному договору. Предположение Руссо «унижает» государство. Признание «общественного договора» приводит к выводу, содержащемуся в Декларации прав человека 1789 г., но который Гегель не желает признавать в своей «Философии права», а именно: правительство существует для народа, а народ сам для себя.

Этот тезис узаконивает революцию. Если правительство узурпирует права народа (а какое эксплуататорское государство не поступает таким образом), то оно должно быть свергнуто. Гегель не согласен с этим решительно. Он пытается преодолеть и фихтевскую критику государства, основанную на убеждении в несовершенстве этого общественного инструмента. Основной аргумент против руссоистского и фихтевского ограничения компетентности государства у Гегеля спекулятивный: государство является «конкретной реальностью абсолютного духа» — и, следовательно, уже по этой причине выше всякой критики. Государство нравственно уже в силу того, что умеряет противоположность, обнаруживаемую в гражданском обществе между богатством и бедностью. К тому же оно является носителем духа народа и обеспечивает его свободу. Правда, последний тезис Гегеля не слишком согласуется с его же утверждением, что государство существует ради самого себя, а не ради блага граждан.

В общем, свобода, этот фетиш разума, достигается в государстве и благодаря государству, или, как говорит сам Гегель, нравственность, право и государство, и только они, могут рассматриваться в качестве «положительной действительности и обеспечения свободы». Свобода личности также возможна только в государстве. По мнению Маркса, Гегель «рассматривает государство как великий организм, в котором должны осуществиться правовая, нравственная и политическая свобода, причем отдельный гражданин, повинаясь законам государства, повинуетя только естественным законам своего собственного разума...» (1, I, 112).

Гегель не смог, конечно, избежать противоречий в своей конструкции «божественной сущности» государства. Он вынужден признать узурпацию «божественным» государством воли граждан, но оправдывает ее понятием высшей суверенности государства; в основе государства и права лежит более высокий тип воли — воля мирового разума. Поэтому и прусское государство, которое заслуживало чести быть причисленным к святости не более, чем китайское, «оказывается полной реализацией духа...» (18, 8, 51). Гегель видел не действительное государство, а созданную им абстракцию государства. Маркс отметил это, когда писал, что Гегель богатство действительных отношений и вообще богатство, т. е. эконо-

номику государства, оценивает не по их действительно-
му содержанию, а «как сущность, отчужденную от
человеческой сущности», т. е. лишь в «мысленной фор-
ме» (2, 625). Когда же Гегель переходил от абстракции
к наличной форме, то рассуждал (в свой берлинский
период в особенности) как философский консерватор*. Он
не мог сообщить прусским верхам более приятную
весть, чем ту, что изрек в «Философии истории»: «Дан-
ная форма государственного устройства может существ-
вовать лишь при данной религии, точно так же как в
данном государстве могут существовать лишь данная
философия и данное искусство» (18, 8, 51). Правда, в
гегелевском понятии данности немало прогрессивного
яда: всякая данность исторична. Но прусские минис-
тры при жизни Гегеля понимали его прямо, со всей не-
посредственностью чиновников. Истинный смысл его
понятий разъяснило лишь левогегельянское движение.

Явления абсолютного духа. В обществе абсолютный
дух (Идея) являет себя в искусстве, религии и фило-
софии.

В искусстве абсолютный дух созерцает себя непо-
средственно, как образ. Эта форма созерцания духом
самого себя не вполне удовлетворительна в том смысле,
что чувственное не имеет самостоятельности, а идеаль-
ное в искусстве «просвечивает сквозь материю», а так-
же потому, что эта форма знания вынуждена ограни-
чиваться «моментом конечности в искусстве». Эта зло-
счастная отягощенность образа искусства материаль-
ным и конечным является решающим аргументом для
признания неадекватности этой формы духа его сущ-
ности. Гегель отмечает также существенную ограничен-
ность прекрасного в искусстве «народным духом» —
вплоть до превращения в формальность. В искусстве
к тому же слишком велико влияние субъекта (в виде
художника-творца и в виде зрителя-воспринимателя).

Гегель пользуется поэтому возможностью, чтобы
еще раз подчеркнуть, что «истинная объективность,
закрывающаяся лишь в стихии *мысли*, — стихии, в ко-

* В годы наполеоновской эпопеи Гегель писал в одном из пи-
сем Нитхаммеру (1807) о «великом конституционном законодате-
ле в Париже», который вот-вот научит немецких князей «концепции
свободной монархии». Здесь гегелевское понимание политической
свободы вполне на уровне буржуазно-либеральных иллюзий.

торой чистый дух только и существует для духа, представляя собой освобождение и предмет благоговения, отсутствует также в чувственно-прекрасном содержании произведения искусства...» (22, 3, 388).

Тем не менее Гегель против недооценки искусства как формы абсолютного духа. Более того, он утверждает, что «искусство есть даже единственный орган, посредством которого абстрактное в себе, неясное, из природных и духовных элементов беспорядочно сплетенное содержание может стремиться подняться до сознания» (там же, 387). К сожалению, в искусстве неудовлетворительность формы представления абсолюта приводит к фантазмагориям, к беспорядочному смешению бесконечного и конечного, как, например, в образах восточной фантазии. Истинное, «высокое» искусство имеет будущее.

Будущее искусства Гегель связывает с «истинной религией». Он просит поверить ему в том, что в этом случае ограниченность, свойственная искусству, преодолевается и содержание идеи, представляемой в искусстве, переходит «в созерцание, в непосредственное, связанное с чувственностью знание», в откровение. Эта мысль Гегеля получила признание многих сторонников религиозного искусства и осуждение тех, кто признает искусство в виде свободного выражения человеческого духа — вне религии. В какой-то мере Гегель в своей концепции искусства сводил свои счеты с другом Шеллингом. Он стремился доказать, что и искусство (и шеллинговская «философия искусства»), и религиозное откровение (и «философия откровения») являются низшей формой проявления абсолютного сравнительно с философией, хотя «предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности» (21, I, 219).

Гегелевская концепция религии более противоречива, чем его концепции искусства и философии. Не один его критик объявлял, что в философии религии великий философ просто не сводит концы с концами. Но гегелевскую трактовку веры, несмотря на все ее явные и скрытые несообразности, никак не назовешь поверхностной. Он подразделяет религию на естественную, художественную и религию откровения. В любом случае религия «есть бегство из действительного мира», и, хотя вера и понятие — это стихии духа, где они существуют неразрывно, «веру можно рассматривать в проти-

воположность понятию» (18, 4, 262—263). Религия по сравнению с философией есть знание незавершенное и несовременное. Религиозное представление, подобно образу искусства, не вполне адекватно сущности абсолютного духа, хотя в некоторых отношениях и превосходит искусство. Гегель относит религию к формам, претендующим на непосредственное знание, замечая тут же, что в действительности эти претензии неосновательны, ибо религия — одна из тех форм, каковые «всецело обусловлены опосредствованием, которое носит название развития, воспитания, образования» (22, 1, 192). Он трактует религию как философ, который не дает увлечь себя на чисто богословское рассмотрение вопросов веры. Гегель развивает ту мысль, что в религии тождество субъекта и объекта как тождество абсолютного духа самому себе представляется в виде потустороннего Субъекта. Этот Субъект — бог и человек одновременно. К своему пониманию бога Гегель применяет тот же прием триадичного развертывания сущности, который он использует и в других случаях: «Бог как абстракция не есть истинный бог, а истинным богом он является лишь как живой процесс полагания своего другого — мира; этот мир, постигаемый в божественной форме, есть сын божий, и лишь в единстве со своим иным, лишь в духе бог есть субъект» (22, 2, 24). В итоге оказывается, что только философия способна объяснить и столь мудреную конструкцию бога, и религию, и религиозное представление о боге, но бог как таковой для философии не представляет в отличие от богословия и религиозного сознания особой ценности; диалектика интересуется абстрактным бытием, в ее понятии бытия «нет и речи о чем-либо конкретном»; поэтому и «вопрос о бытии бога, бесконечно конкретного в самом себе, малоинтересен» (22, 1, 226). Этого утверждения о «малоинтересности» бога Гегелю никогда не могли простить теологи. Могут возразить, сказав, что Гегель оправдывал не только религию, но и мистику. Это верно, но только в том смысле, что он видел определенное родство между мистикой и мистифицированной им диалектикой. В мистике, рассуждал он, «несомненно, есть нечто таинственное, но она таинственна лишь для рассудка». Гегель никогда не упускает случая оговорить рассудок — именно потому, что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистики

(как синонима спекулятивного мышления) — «конкретное единство тех определений, которые рассудком признаются истинными лишь в их реальности и противоположности» (18, I, 139).

Из этого по-своему замечательного рассуждения следует, что мистический способ постижения бога превосходит рассудочное представление о нем; это постижение спекулятивное или, во всяком случае, идентичное спекулятивному. Понятие «спекулятивное», как известно, Гегель употреблял в качестве синонима диалектического мышления. Ясно также и то, что Гегель предпочитает мистическое созерцание рассудку, который он помещает ниже разума на собственной шкале интеллектуальной силы. Мистика, следовательно, вполне разумный (в абстрактном значении этого слова) способ мышления*. К этому способу защиты мистики Гегель возвращается вновь в «Философии истории», замечая, что философия настолько ценит религию, что защищает ее против «некоторых видов теологии» (18, 8, 15). В пользу Гегеля можно привести и то соображение, что он в отличие от Шеллинга (периода 1841—1842 гг.) не стремился растворить в мистическом созерцании все другие виды интеллектуальной деятельности человека.

Ограниченность религии как формы абсолютного духа Гегель усматривает и в ограниченности метода, присущего этой форме. Дело в том, что любое религиозное представление основывается на заранее предначертанной цели, и поэтому способ религиозной аргументации (доказательства), если можно говорить в данном случае о доказательстве, заключается лишь в указании на волю бога.

Абстрактное признание Гегелем религии как законной формы развития абсолютного духа нельзя смешивать с его отношением к наличным формам религии, к политике церкви и к нравственной состоятельности ее служителей. Здесь он по-настоящему объективен и вполне критичен. Гегель заметил в одном из писем

* Это понимание Гегелем диалектической мистики не следует отождествлять с его пониманием исторической, конкретной религиозной мистики и конкретных мистиков. Он осуждал, например, тех, которые «слишком гордятся тем, что находятся в хороших отношениях со сбродом призраков и благоговейт перед ним, вместо того чтобы изгонять эти лживые сказки» (22, I, 75).

к Шеллингу: «...для нас и для человечества была бы большая честь, если бы официальной системой веры стала какая-нибудь... ересь, проклятая собором и символами веры, нежели ортодоксальная система» (20, 2, 231).

С точки зрения официальной, католической или протестантской, ортодоксии это была крайняя ересь, тем более нетерпимая, что сам Гегель был протестантом. Гегель не испугался объявить во всеуслышание извращением пробабиллизм иезуитов, оправдывавших любой поступок на основании притянутых за уши аргументов в пользу цели, которая оправдывает средства. Здесь он был вполне свободен в своем мнении. Не слишком высоко ценя современное ему христианство, он высоко ставил первоначальное христианство (см. его «Жизнь Иисуса»), считая, что оно сумело одержать верх над язычеством и иудейством потому, что следовало истинным представлениям о человеческой жизни, морали и любви. Эталон этих истинных представлений для современности хранился, разумеется, в его системе философии.

Философия, как форма сознания, превосходит и искусство и религию, и прежде всего потому, что в ней достигается единство субъективного и объективного — благодаря тождеству человеческого и абсолютно-го духа. В философии, как высшей форме познания, достигается цель человеческой духовной деятельности: возвышение конечного (человека) к бесконечному (абсолюту). В этом смысле философия занимается объективированным действительным.

Гегелю свойственно представление о высоком предназначении философии, которая является, по его словам, «высшею, свободнейшею и мудрейшею формою» (18, 8, 48).

Философия, искусство и религия совпадают в своем предмете, ибо он у них один и тот же — абсолют; как и религия, философия занимается вечным и всеобщим. Но истинный предмет философии — Разум абсолюта, и этим она отличается от религии, которая отделяет абсолют от разума. Абсолют, со своей стороны, предпочитает философию, а не религию, ибо философия более адекватна сущности всеобщего и вечного. Религия выражает истину в форме представления, через символы.

Философия способна объяснить религиозные символы (как и образы искусства), указав их действительное место в развитии идеи. Понятно, что религиозные философы не могли простить Гегелю этого низведения религии к подножию философской мудрости, как и отсутствия в его «Философии религии» обоснования личного бога и бессмертия души*. Дело осложнялось тем, что в Предисловии ко второму изданию «Науки логики» Гегель утверждает с едким намеком на шлейермахеровские «Речи о религии, обращенные к образованным людям», что религия — удел малообразованных людей («форма сознания, в которой истина доступна всем людям, какова бы ни была степень их образованности»). Философия и в этом отношении превосходит религию, ибо это особая форма осознания истины, но такое осознание не может быть достоянием массового сознания. Философия, следовательно, более аристократична сравнительно с религией.

Гегель не был человеком действия, а тем более практического дела. Вслед за Эпикуром он считал, что «философия есть нечто уединенное». Философия, разъяснял он, «конечно, не дело улиц или рынков; она также далека от тех дел людей, в которые они вкладывают свои... интересы, и от такого знания, в котором заключена их суетность» (20, 2, 261). Гегель — философский эгоцентрист; у него, как писал Маркс, «*философ* — сам абстрактный образ отчужденного человека — делает себя *масштабом* отчужденного мира» (2, 625).

Задача философии, считал Гегель, заключается «в понимании того, что есть, так как то, что есть, есть разум». Он был убежден, что в его философии реализуется задача всякой подлинной философии, т. е. раскрывается сущность разума, ибо в ней реализовано назначение философии, а именно «истина дается в ней в форме понятия...» (18, 10, 138). Это понимание истины разума развивается им и в его философии истории.

* Гешель, один из учеников Гегеля, попытался поправить дело. Он утверждал, что в гегелевском учении признание «бессмертия души» содержится в «скрытом виде», но теологов «скрытое» поклонение богу не устраивало, они требовали определенности и культа.

ЛОГИЧЕСКАЯ КОНСТРУКЦИЯ ИСТОРИИ

Исходные тезисы. Гегель знал, разумеется, известное высказывание Канта, что «философия без истории пуста, история без философии слепа». Он стремился показать, каким образом можно избежать этого недостатка. Это стремление, как отметил К. Маркс, было «невозможно без обширных положительных знаний, без обращения, хотя бы местами, к эмпирической истории, без большой энергии и проницательности» (1, 3, 163—164).

По существу философия истории Гегеля была направлена против христианско-теологического объяснения истории. Как отметил Энгельс, христианские теологи, «построив особую «историю царствия божия», отказывают действительной истории во всякой внутренней значимости и признают эту значимость только за своей потусторонней, абстрактной и к тому же еще вымышленной историей; утверждая, что человеческий род достигает завершения в их Христе, они приписывают истории мнимую конечную цель, якобы достигнутую Христом; они обрывают историю посреди ее течения и уже поэтому, последовательности ради, должны выдавать дальнейшие восемнадцать веков за дикую бессмыслицу и полную бессодержательность» (1, 1, 592). Эта характеристика христианского провиденциализма отчасти относится и к Гегелю. Он ведь тоже отказал истории в ее внутренней значимости и признавал эту значимость за сконструированной им историей, но только вместо Христа он предложил свою философию.

История человечества описывается Гегелем в рамках его представлений о логике саморазвития идеи. Просвещение в лице тех своих адептов, кто больше всего уделял внимание вопросам философии истории, — Вольтера, Ш. Монтескьё, М. Кондорсе и других — придерживалось концепции причинной обусловленности событий истории и особенной роли личности в этих событиях. Гегель заменяет это понятием смысла мирового исторического процесса, диктуемого разумом, и низводит субъект исторического действия до слуги этого разума. Целеполагание есть необходимый результат деятельности воли мирового разума (иное название проявляющего себя в истории абсолюта), и эта воля может быть познана в ее необходимости.

Гегель различает историю и философию истории. История как наука эмпирична. Рассматривая факты как таковые, наука истории «должна лишь охватывать то, что есть и было, события и деяния, и она тем ближе к истине, чем более она придерживается данного...» (18, 8, 10).

Философия истории имеет своей целью другое. Она призвана доказать, что «разум господствует в мире, так что следовательно и всемирно-исторический процесс совершался разумно» (там же). История вследствие этого не может быть неразумной. Философия истории устанавливает, каким образом необходимое и закономерное шествие мирового разума опосредствуется случайными событиями и фактами. Задача философии истории заключается, следовательно, в том, чтобы «изучить дух, поскольку ему принадлежит эта руководящая (в истории. — В. М.) роль...» (там же, 9).

История как процесс самодвижения духа начинается с первых проявлений разума, а историческим по своему всеобщему значению является то, что «составляет существенную эпоху в развитии духа» (там же, 135). Таким образом, для построения истинной философии истории следует определить сущностное в историческом движении духа. В связи с этим Гегель ополчается против «биографической» трактовки истории. Решающим критерием сущностного в истории является, как замечает Гегель, «ценность дела», а вовсе не субъективные качества, добродетели или пороки действующих лиц исторической драмы. Гегель, следовательно, резко отвергает морализирование в истории как средство определения общественной ценности происходящего. Он не принимает и представление о «поучающей истории», а также о нравственном смысле истории, будто бы имеющей заданную цель воспитывать людей (Кант, Гердер, Фихте). Ему чуждо, как он думает, морализирование; он интересуется законом истории в ее необходимости, ее объективным смыслом, а не субъективной оценкой, не моральными сентенциями по поводу происходящего. Это заявка на научность. Насколько же эта заявка соответствует взгляду, развитому в гегелевской «Философии истории»?

Нельзя сказать, чтобы Гегель окончательно избавился от нравственного подхода к истории, но его морализирование, если оно и встречается, не составляет

основы концепции. Будучи сыном немецкого Просвещения, Гегель не избежал влияния его интеллектуальных гигантов, разработавших весьма влиятельные системы философии истории. Не говоря уже об идее Лессинга относительно воспитательного значения всемирной истории, перенятой Гердером, отметим вполне самостоятельную мысль Гердера о законах общества как логическом продолжении законов природы*. Гердер утверждал, что в истории торжествуют гуманистические начала, заложенные в естественной природе человека. Эти начала вопреки мнению Руссо не устраняются, а, напротив, обогащаются мировой историей, историей культуры человечества.

Основной порок гегелевской философии истории виден уже в ее обосновании. «История есть понятие, идея самого духа...» (18, 11, 91). Маркс отвечал на это, что после того, как понятие духа «подсунуто» истории, с нею можно делать что угодно. Да, Гегель, собственно, и показал, «как это делается». Уже в свой левогегельянский период К. Маркс сумел вскрыть идеалистические предпосылки абстрактной «философии истории». В «Святом семействе» К. Маркс говорит, что «гегелевское понимание истории предполагает существование *абстрактного, или абсолютного, духа*, который развивается таким образом, что человечество представляет собой лишь *массу*, являющуюся бессознательной или сознательной носительницей этого духа. Внутри *эмпирической*, экзотерической истории Гегель заставляет поэтому разыгрываться *спекулятивную*, эзотерическую историю. История человечества превращается в историю *абстрактного* и потому для действительного человека *потустороннего духа* человечества» (1, 2, 93). Возвращаясь к гегелевской философии истории в 50-х годах, он уточняет свое понимание (полемика с Гегелем потеряла былую остро-

* Гегель реализует, собственно, в своей логической конструкции истории мысль Фихте, что «философ, который занимается историей в качестве философа, руководится при этом априорною нитью мирового плана, ясного для него без всякой истории; и историей он пользуется не для того, чтобы что-нибудь доказать посредством последней (ибо его положения доказаны уже до всякой истории и независимо от нее), а только для того, чтобы пояснить и показать в живой жизни то, что ясно и без истории» (54, 126). Фихте впал здесь в методологический априоризм, и заслуга Гегеля заключалась в попытке ввести историзм в идеалистическую методологию.

ту), отмечая, что в своей философии истории Гегель выступает как «в высшей степени глубокий, хотя и склонный к надуманным спекулятивным построениям исследователь начал, управляющих развитием человечества...» (1, 9, 98). Это более спокойная и более, пожалуй, благожелательная оценка гегелевской философии истории сравнительно с его оценкой начала 40-х годов.

Гегелевская дедукция абстрактного в истории не лишена элементов мистики. Мистический элемент обнаруживается в ней уже там, где Гегель утверждает, что мировой разум сознательно ставит перед собой определенные цели (реализации идей добра и свободы) и добивается их осуществления. Почему дух ставит перед собой эти, а не какие-либо иные цели — не объясняется. Цель всемирной истории заключается в достижении духом истинного знания самого себя — он, следовательно, добр и свободен по своей природе. В итоге этой конечной самообъективации духа будет достигнуто гармоническое состояние добра и свободы на практике для человека.

Ценность той или иной исторической эпохи определяется степенью достигнутой самообъективации духа. Так, Гегель высоко ставит немецкую Реформацию, ибо, как он думает, в ходе этого общественного движения, весьма компромиссного по своему характеру, были открыты пути для свободного мышления — «мышление получило свое истинное содержание лишь благодаря реформации» (18, 8, 326). По отношению к немецкому философскому идеалистическому мышлению, может быть, и верно. В действительности же своим влиянием на более широкий круг вопросов общественной жизни Реформация изменила лишь положение церкви (протестантизм стал господствующей религией на севере Германии), и она же привела к общественному застою, к феодальному засилью и политической раздробленности страны, где народные массы погрязли в нищете и беспорядках.

Ценность гегелевской философии истории не в этом понимании истории, а в другом, в преимущественном внимании к диалектическому в истории и, следовательно, к исторически-конкретному, хотя последнее получает спекулятивное освещение. Диалектика — логика истории — разворачивается триадически. Но эта основная

закономерность опосредствуется многими случайностями, в которых сказывается особенная природа мирового разума.

Цели в истории. Хитрость мирового разума. Историческая теодицея Гегеля несколько смягчается в своей фатальной телеологичности введением представления о хитрости мирового разума. В какой-то мере Гегель отразил в этом понятии собственное умение жить в противоречии со своими принципами. В своей «Философии истории» он начинает с высказывания в духе епископа Боссюэ, что мировой разум осуществляет в своем историческом шествии «план бога» (см. 18, 8, 35). В страстях, стремлениях, поступках, действиях людей, бесконечно сменяющих друг друга на авансцене истории, виден так или иначе проявляющийся необходимый смысл. Хитрость мирового разума заключается в том, что он позволяет людям, этим, в сущности, марионеткам идеи, играть свои маленькие роли с багажом мелких страстей. Люди не подозревают, что их игра развивается по заранее составленному сценарию: мировая история не арена для осуществления мелких страстишек и жалких честолюбий. Их скромные импровизации, в которых они достигают подчас прямо противоположных ожиданию результатов, лишь оттеняют основную интригу истории, где торжествует мировой разум.

Идея Гегеля относительно диалектической хитрости мирового разума продолжает волновать и оставаться авторитетной для современной идеалистической западной и восточной философии истории. Так, К. Поппер определяет концепцию Гегеля как форму историзма, не лишенного фаталистичности. Он утверждает, что философия истории, скроенная по гегелевскому образцу, освобождает субъекта истории от необходимости активного действия, а индивида — от ответственности. Более объективную трактовку философии истории Гегеля предлагает, на наш взгляд, О'Брайен. Он считает, что Гегель стремился к изображению «собственно истории» в отличие от «истории историков» с их вниманием, в особенности в либеральных версиях, к идеям ценностного порядка (см. 135, 133). Еще более позитивную оценку гегелевской концепции предлагает И. Фетчер, который утверждает, что это действенное гуманистическое учение о смысле истории (см. 86. Ср. 48).

О чем же говорил Гегель в действительности? Он полагал, что люди ставят перед собой определенные цели, но эти цели, взятые сами по себе, есть лишь возможность или способность к реализации. Таким образом, историческая необходимость опосредствуется не только случайностью, но и возможностями, создающими условия для свободы деятельности субъектов в истории. Возможность переходит в действительность благодаря «обнаружению в действии» (18, 8, 22), т. е. через человеческую деятельность. Принципом обнаружения любой возможности является, следовательно, «воля, деятельность человека вообще» (там же). Этот практический аспект гегелевского превращения возможности в действительность заслуживает внимания. Здесь, хотя и в абстрактной форме признания бесконечного стремления духа к деятельности и к изменению жизни (люди — орудия духа), поставлен вопрос о практике. Сама постановка вопроса предваряет практически-материалистическую постановку вопроса К. Марксом в его знаменитых «Тезисах о Фейербахе» (1845). Это можно подтвердить мнением самого Гегеля о превращении возможности в действительность (в наличное бытие) через «потребность, стремление, склонность и страсть человека» (там же). Нетрудно заметить, что Гегель рассматривает в качестве условий превращения возможного в действительное мотивы как материального порядка (потребность), так и чувственно-идеального (склонность и страсть). И те и другие мотивы интересуют его постольку, поскольку в мире социальной действительности раскрывается идея разума; она не может рассматривать их как самостоятельные и независимые от духа феномены. Для него немислимо признание их в таком качестве. Но, как бы то ни было, Гегель указывает определенно на мотивы именно человеческой деятельности, предоставляя объективно и отчасти вопреки своей концепции возможность в дальнейшем материалистического истолкования человеческой деятельности. Величественные цели, которые ставит перед собой мировой разум, реализуются через частные цели людей, но больше всего и вернее всего через те цели, которые ставят в своей деятельности великие люди или всемирно-исторические личности. Частное настолько же мелко сравнительно с всеобщим, насколько деятельность обывателя несравнима с деятельностью великого человека.

Диалектика свободы. История в изображении Гегеля — шествие мирового разума и одновременно процесс самопознания разума. Разум, освобождаясь в процессе исторического развития от сковывающей его внешней необходимости, становится все более свободным в себе и для себя. Это прогресс в сознании свободы. Свобода — цель разума*. Цель истории, следовательно, мы можем сказать, — свобода. Если Кант, развивая «естественное» понимание исторического процесса, опирается на своего рода моральную телеологию, а Кондорсе — на телеологию прогресса, то Гегель предлагает телеологию свободы**. При этом он критикует превратное «понимание свободы и необходимости как взаимно исключающих друг друга. Конечно, необходимость как таковая еще не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее в себе как снятую» (22, 1, 337).

Теоретический замысел Гегеля поразил его современников своей грандиозностью, хотя практические приложения этой теории были более чем скромны. На практике целью свободы у Гегеля оказалась сословно-юнкерская Пруссия, что также поразило многих.

Гегель следует Гоббсу и вообще теории естественного права, когда объявляет, что в естественном своем состоянии люди не свободны; их состояние «оказывается скорее состоянием бесправия, насилия, вызываемых необузданными естественными влечениями бесчеловечных поступков и ощущений» (18, 8, 39). Свобода внедряется, следовательно, не сразу, а постепенно, в основном благодаря процессу развития человеческого самопознания.

Но в дальнейшем Гегель не следует классической концепции «естественного права». Его философия истории оригинальна в том смысле, что является развитием и приложением к пониманию исторического процесса общего гегелевского учения об абсолюте. Прогресс свободы — во все большем осознании людьми своей сопричастности

* Ср. интерпретацию Р. Гайма: «Сознание, которое дух имеет о своей свободе», делает действительной свободу духа, и благодаря этому достигается действительная свобода — как «конечная цель мира» (17, 368).

** О'Брайен утверждает, что гегелевская телеология истории многим обязана Аристотелю. Возможно. Но у Аристотеля, который был свидетелем зари человеческой истории, не было и не могло быть гегелевского понимания истории как закономерного шествия мирового разума; Аристотель оставался на почве греческого разума, связанного с «полисной» цивилизацией.

к воле мирового разума. Гегель вновь прибегает к старой идее диалектического тождества, изображая ее в виде совпадения личной и абсолютной свободы. Такое совпадение достигается благодаря сознательному подчинению индивида государству.

Критики Гегеля давно заметили, что по точному смыслу такого представления гегельянец, заключенный в тюремную камеру, более свободен, чем негегельянец, не уразумевший всемогущества государства. Гегель мог бы подтвердить, что именно так и обстоит дело*. У самого себя же субъект находится в собственном самосознании, устроенном по гегелевскому образцу.

Свобода — субстанция духа, а не некое состояние эмпирического мира. «Как субстанцией материи,— отмечает Гегель,— является тяжесть, так, мы должны сказать, субстанцией, сущностью духа, является свобода» (18, 8, 17) **. Гегелевская диалектика свободы достигает больших высот, когда ее создатель начинает рассуждать о диалектике сознания господина и раба.

Для раба характерно несчастное сознание, свободное лишь в его представлении, в мнении, но не в действительности. Положение раба бесчеловечно. Господин повелевает, раб исполняет. Господин наслаждается, раб страдает. Один свободен, другой скован условием навязанного ему тяжелого труда. Но уже в этих исходных параметрах ситуации заложена благодаря труду раба возможность социальной метаморфозы. Создавая вещи, раб поднимается, он пересоздает себя. Благодаря труду он способен возвыситься над теми вещными отношениями, в которые он включен с самого начала и частью которых он является. Это удачно изобразил Куно Фишер: «Господин наслаждается тем, что создал раб, и таким образом становится зависимым от раба, а этот последний, формируя вещи, приобретает господство над ними и вместе с тем также над самим господином, так что в конце концов все отношения становятся обратными» (55, 8, кн. 1, 335).

* Современный исследователь Гегеля Тэйлор утверждает не без оснований, что проблема абсолютной свободы решается Гегелем таким образом, что она оказывается возможной «только в сфере абсолютного разума, но не в сфере практической политики» (159, 559).

** Эта идея Гегеля стала основополагающей для современных экзистенциалистов, но они субъективировали ее, предав анафеме гегелевский «абстрактный Абсолют» в пользу «конкретной личности».

Метаморфоза завершена: уже не господин навязывает цели рабу, а раб — господину. В результате господин становится зависимым, а раб (по Гегелю) — независимым. Но это «переворачивание» начального отношения лишь логическое, а не действительное. Гегель не замечает, не рассматривает многих существенных пунктов этого «переворачивания», которое в действительности, а не в схеме идет более сложными путями и не развивается только путем изменения отношений под влиянием одной имманентной силы труда. Независимость раба и его свобода носят в этой конструкции мнимый характер, если раб не освободился от насильственной воли господина. Между тем реальное освобождение требует социально-экономического и политического решения, ибо воля господина (господствующего класса) возводится в закон, охраняется правом, государством как политической организацией, выражающей совокупную волю господ. И потому истина раскрывается не только в отношении типа *господин — раб*, но и в более богатом отношении, которое раскрыл К. Маркс: господствующий, эксплуатирующий класс и подчиненный, а также и в других определениях, вытекающих из этого решающего. Иными словами, верное решение подмеченной Гегелем дилеммы невозможно в рамках своего рода теоретической робинзонады «раб — господин».

В каком же отношении гегелевская концепция свободы находится к буржуазно-либеральной концепции свободы? Т. Гоббс, Д. Юм, Ж. Ж. Руссо понимали свободу как возможность и умение человека избегать ограничений, накладываемых на него обществом. Общественные условности стесняют деятельность человека и не дают развернуться его сущностной природе.

Гегель предлагает позитивно-идеалистическую концепцию свободы, которая в конечном счете оказывается в ее практических приложениях более консервативной, чем классические руссоистская и фихтевская концепции. Позитивным в этой концепции является аргументация в защиту исторического возникновения и становления «прав человека» при одновременном отрицании им утверждения о прирожденном характере этих прав. Последнее относится больше к явлениям метафизики XVII—XVIII вв. Маркс замечает по этому поводу, что «Гегель объясняет, следовательно, *существование* права из эмпирических *потребностей* индивидов, спасая поня-

тие только путем голословного утверждения» (1, 3, 311). Голословность Гегеля выражается и в сказанном в начале «Философии истории» — что он в истории видит процесс развития ко все большей свободе человека. Затем оказывается, что свобода — положительное выражение сущности господствующего в обществе права, а также закон деятельности личности в рамках этого права. Результаты такого понимания не ускользнули от внимания уже первых критиков Гегеля, увидевших здесь колоссальную ошибку: наличное право ни один из них, а тем более молодые Маркс и Энгельс, никогда бы не решился отождествить со свободой. Что было свободного в германских порядках начала XIX в.? Даже юристы и правоведы, постоянно «улучшающие» и подчищающие господствующие установления и нормы, не являются свободными, а выполняют лишь волю господствующего класса. Гегель угадал, что свобода позитивна, но истолковал эту позитивность неверно. На место отрицательной способности индивида избегать ограничений, накладываемых обществом, в действительности необходимо выдвигается в качестве альтернативы «положительная сила проявлять свою истинную индивидуальность» (1, 2, 145) при конкретных условиях и обстоятельствах. Неблагоприятные условия и обстоятельства не могут породить положительной человеческой деятельности. И если в благоприятной человеку социальной среде, в социалистическом обществе, личная свобода основана на фундаментальной возможности использовать необходимое в истории, то при неблагоприятных социальных условиях свобода есть лишь «право беспрепятственно пользоваться, в рамках известных условий, случайностью...» (1, 3, 76). Гегель не смог доказать ничего другого.

Народы в истории. Народы (каждый народ, по мнению Гегеля, есть нечто целое) способны выразить в своей истории определенную идею мирового разума. Но мировой разум разборчив, он выражает себя не через всякий народ, и, следовательно, не всякий народ является исторически целым. Догосударственные народы органически не в состоянии ни на йоту выразить идею мирового разума, ибо мировой разум любит проявлять себя через государственную идею.

Дух проходит в истории три основные стадии развития: восточный мир, греко-римский мир и мир германский. Все, что не относится к этим трем мирам, лежит

вне необходимости мировой истории, на ее периферии. Начиная движение духа с Востока, Гегель использует в своей конструкции эмпирический факт расцвета цивилизации великих восточных рек. Но эти цивилизации основаны на политической деспотии. Восточные деспотии, по его мнению, результат невежества; эти народы «еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен...» (18, 8, 18). Поэтому у этих народов «один свободен», все остальные — рабы.

Дух, выразив часть своего неизмеримого богатства в китайской, индийской, персидской цивилизациях, оставил эти народы и устремился дальше. Неразумно ожидать от этих народов каких-либо новых обнаружений творческого духа. Поэтому китайцы, например, не способны к новому историческому творчеству. Они «застыли», придерживаясь сложившихся форм общественной жизни, основанных на пустой регламентации (на почве полнейшего презрения к индивиду).

Гегель не чужд и националистического самомнения, пытаясь согласовать свою теорию с немецким патристическим чувством. Его алогизмы о духовной свободе, принцип которой «был заложен в простодушных еще в не просвещенных душах германских народов...» (18, 8, 323), о свободе, которая являлась знаменем до новейшего времени в Германии, и прочие официозные благоглупости несостоятельны ни в теоретическом, ни в практическо-историческом смысле. Впрочем, критики Гегеля указали ему на это еще при его жизни.

Движущее начало истории — борьба противоположностей. В «Науке логики» Гегель иронизирует по адресу тех, кто хотел бы «нежной» истории, без противоречий. Ленин заметил: «„Нежничанье” с природой и историей (у филистеров) — стремление очистить их от противоречий и борьбы...» (4, 29, 122). Гегель стремился видеть противоречия в истории без предубеждений, хотя это и не всегда удавалось ему.

Договорные отношения между нациями, утверждал он, невозможны на длительное время, ибо в отношениях между нациями торжествует право сильного. Международное право — условность. Фактически слабые народы находятся вне международного права. Народы и нации, которые не имеют врагов, морально деградируют. Войны, следовательно, могут иметь нравственное значение. Эти постулаты Гегеля вызвали к жизни немало обли-

чений его в апологетике войны, презрении к суверенитету народов, в оправдании агрессивной политики и т. п. В действительности здесь виден конкретный историзм Гегеля: он находит в истории XVII—XVIII вв. то, что составляет ее особенность, и не приукрашивает действительность. В «Германской конституции» Гегель ищет к тому же альтернативу насильственному решению социальных проблем, указывая фактически на пагубность гражданских войн.

Гегель закончил свою философию истории апологией практическому духу, который нашел себя в сословной конституционной монархии. В этом пункте соображения идеолога взяли верх над теоретическим рассудком, и величайший из диалектиков до Маркса пал жертвой собственной дедукции.

К вопросу о гегелевской футурологии. В гегелевской конструкции истории нет места будущему — этот факт давно стал общим местом среди критиков философа. История рассматривается как свершившееся саморазвертывание идеи, а затем ставится точка: дух закончил тяжкий путь самопознания. Все значительное осталось позади. Гегелевская философия истории при всей ее грандиозности не претендовала на прогностические функции. Еще Энгельс отметил противоречие между утверждением Гегеля об осуществлении абсолютной идеи в мире, следовательно ее конечностью, и бесконечностью реальной действительности. В самом деле, историческое время не останавливается только потому, что кому-то вздумалось «завершить историю». К тому же реальная, эмпирическая история прямо-таки настаивала на несовпадении между тем, что должно получиться по гегелевскому философско-историческому рецепту, и тем, что получилось на самом деле.

Перед гегелевской, как и перед любой другой, философией истории встал сакраментальный вопрос: возможен ли и в какой мере выход теоретического самосознания за рамки эпохи? Этот вопрос был тем более правомерен, что Гегель сам провозгласил философию эпохой, схваченной в мысли. Как же быть в таком случае с утверждением об абсолютности его философии? Или определение философии относится ко всем философиям, кроме гегелевской? Сомнительный характер гегелевского абсолютного вердикта усиливается еще больше при обращении к вопросу о возможности социального

прогнозирования. Трудно не согласиться с тем, что этот вопрос — один из решающих для любой философии истории.

Главный тезис Гегеля заключается в том, что предположение о будущем возможно лишь в качестве акта самосознания индивида. Вопрос об объективности такого акта оставался в известной мере открытым, и, следовательно, философия истории может уклониться от окончательного ответа. Будущее — предмет веры.

Гегель так разъясняет свою точку зрения: «Если же его (того или иного мыслителя.— В. М.) теория в самом деле выходит за ее пределы, если он строит себе мир, *каким он должен быть*, то этот мир, хотя, правда, и существует, однако — только в его мнении...» (18, 7, 16). Для Гегеля, таким образом, будущее — область субъективного мнения. Но субъективное мнение Гегеля о будущем противоречит его же логике, где категории времени, прошлого и настоящего, — категории объективные. Почему же категория будущего должна быть отличной от других определений времени, выражающих, в общем, однородные свойства одного временного ряда? Гегель не отвечает на этот законный вопрос. Впрочем, как заметил К. Маркс, даже если бы Гегель всерьез занялся проблемой будущего, то возможный новый мир превратился бы у него скорее всего в мир абстрактных мыслей. Гегель уклоняется от рассмотрения объективности и практической ценности будущего. В этой связи характерно его мнение о революции, которая в истории всегда была средством приближения будущего. Гегель утверждает, что представление о революции связано с прошлым: она является логическим следствием концепции «общественного договора». На практике же революция всегда приводила к саморазрушению общества или могла повести к такому саморазрушению. В «Философии истории» Гегель видит в торжестве буржуазной революционности 1789—1793 гг. «конец обывательщине в политическом, религиозном и философском смысле», т. е. признает ее в качестве необходимого выражения мирового разума. Гегель убежден в исторической правомерности буржуазного строя. Он полагал, что революция в Германии не имеет перспектив, потому что страна уже пережила Реформацию. Реформация сделала то, что во Франции произвела революция 1789—1793 гг. Если Германия и нуждается в чем-либо, так это в совершенст-

вовании институтов уже сложившейся сословной монархии, уточнении конституционных гарантий и т. п. В своей переписке с друзьями и почитателями Гегель был менее связан им же созданной спекулятивной догмой и потому мог позволить себе высказывания иного рода. Так, он объявляет Америку «страной будущего», видя в ней в то же время «отзвук Старого Света».

Гегель о славянах и России. Необходимые уточнения. Вопреки давнему мнению, упорно воспроизводимому в литературе, Гегель вовсе не отвергает ни исторической роли славян, ни исторического значения России. Это утверждение может показаться чересчур категоричным, но посмотрим, что говорит сам Гегель. Он замечает, что с точки зрения принципа, положенного в основу его философии истории, славяне еще не представили доказательств самостоятельных обнаружений мирового разума в их исторической деятельности. Но он добавляет тут же, что не знает, «случится ли это впоследствии». Таким образом, он оставляет вопрос открытым, что было достаточно мудро*. Он ведь наблюдал 1812 год! В то же время Гегель живо интересовался Россией. Слушатель его лекций русский подданный и лифляндский дворянин Б. Икскуль приглашал Гегеля в гости в Дерпт. Гегель намеревался принять приглашение, предполагалась и его поездка в Петербург. Но осуществить этот замысел ему не удалось, главным образом из-за материальных затруднений.

Одно место из его письма к Икскультю от 28 ноября 1821 г. привлекает особенное внимание: «...Ваше счастье, что отечество Ваше занимает такое значительное место во всемирной истории, без сомнения *имея перед собой еще более великое предназначение* (курсив наш.—В. М.). Остальные современные государства, как может показаться, уже более или менее достигли цели своего развития; быть может, у многих кульминационная точка уже оставлена позади и положение их стало статическим. Россия же, уже теперь, может быть, сильнейшая держава среди всех прочих, в лоне своем скрывает не-

* Вл. Соловьев не понял этой стороны гегелевской концепции и потому утверждал, будто «в философии истории Гегеля не оставлено никакого места ни для социализма, ни для национальных движений нынешнего века, ни для России и славянства, как исторической силы...» (36, 303).

бывалые возможности развития своей интенсивной природы» (20, 2, 407).

Можно лишь выразить сожаление, что это письмо Гегеля долго оставалось неизвестным, в особенности тем мыслителям и политикам, кто мог бы над ним поразмыслить и сделать практические выводы. Гегеля можно упрекать в нежелании размышлять о будущем в своей «Философии истории». Но его прогноз в письме Икслюлю заставляет усомниться в том, что взгляды, развитые в «Философии истории», имели характер окончательного мнения. Мысли Гегеля об этом предмете не похожи к тому же на многое приписываемое ему. В самом деле, не раз утверждали, будто Гегель отрицал какое бы то ни было значение славян для шествия мирового разума. Собственно, так понял Гегеля П. Чаадаев, который решил, что мировой дух не выразился в славянах и потому русское историческое прошлое не представляет какого-либо самостоятельного значения. С другой стороны, славянофилы не поверили Гегелю и считали, что русская история ничуть не хуже немецкой, а в ряде существенных пунктов и превосходит ее.* Но в данном случае нас интересует иное.

В приведенном выше письме Гегель не разделяет приписываемой ему «гегелевской» концепции, высказывая противоположное мнение. Могут возразить, что это сказано в частном письме, а не в «Философии истории». Обратимся к «Философии истории». Мы обнаружим там многозначительное рассуждение, что славянство как масса «исключается из нашего обзора потому, что она до сих пор не выступала как самостоятельный момент в ряду обнаружений разума. Здесь нас не касается, произойдет ли это впоследствии, так как в истории мы имеем дело с прошлым» (18, 8, 330—331). Гегель вовсе не декретирует таким образом исчезновение славянства в качестве субъекта мировой истории. Да и странно выглядело бы это отлучение от мировой истории народа, который изгнал из Берлина в 1757 г. одного его кумира, а затем освободил Берлин и Париж и погубил другого кумира, этого «мирового разума на коне». Гегель не прав здесь только в теоретическом смысле слова: исто-

* Бр. Бауэр в своей работе «Россия и германство», вызвавшей возмущение немецких шовинистов, доказывал, что Россия — страна будущего и что цивилизация многим обязана русскому народу.

рия действительно занимается прошлым, но философия истории не может ограничить себя таким углом зрения. На это Гегелю, уже покойному, указал Цешковский в своих «Прологоменах к историософии» (1838).

Гегель сообщает, что славянские народы «поздно вступают в ряд исторических государств и лишь будущее может сказать об их роли в истории. Все же он замечает в «Философии истории», что различия между Россией и западноевропейскими государствами уже «не проявляются в резкой форме», а в будущем, скорее всего, исчезнут «по отношению друг к другу» (18, 8, 97). Но он уклоняется от каких-либо более обязывающих прогнозов на будущее, ибо «в истории мы имеем дело с прошлым» (там же, 331).

Гегель о своей философии. В целом философия истории Гегеля, как заключал Энгельс, составила эпоху в понимании истории и была «прямой теоретической предпосылкой нового материалистического воззрения...» (1, 13, 496).

Влияние Гегеля уже при жизни было неимоверным; оно сказалось, между прочим, и на тех, кто подвергал его принципы основательной критике. Мы увидим это ниже. Пока же отметим, что не только в гегелевское, но и в наше время спекулятивные философы продолжают извлекать теоретические «самородки» из гегелевской идеалистической жилы. Так, авторы одного из новейших исследований, составляющих своего рода *ultima persalutori* идеалистического гегелеведения, утверждают, что «основные идеи Гегеля соответствуют решающему и настоящему мысли» (см. 70, 75, 108, 112, 135). Гегель приветствовал бы такую оценку, она в духе его понимания ценности собственной системы.

В «Лекциях по истории философии» (отдел «Современная немецкая философия», раздел Е. «Результаты»), определяя место его философии в движении духа, он скромно оповещает, что «идея познана в ее необходимости», «природа и дух» также познаны — как и изображения целостного абсолюта. Идеи — как ее «две действительности». Он вполне логичен, когда дедуцирует в качестве цели философии «применение мысли, понятия к действительности». Гегель не страдал ложной скромностью и прямо заявлял, что духу понадобилось двадцать пять веков, «чтобы была создана философия нашего времени, так лениво и медленно работал мировой

дух над тем, чтобы довести себя до этой цели» (18, 11, 513). Он полагал, что ему удалось создать философию, которая произвела революцию в царстве представлений и мыслей и которая в перспективе революционизирует и царство действительности.

Отсюда следовало, и это отметили многие современники Гегеля, что знание сводится к знанию абсолютной науки — гегелевской логики. Гегелю нельзя отказать в интеллектуальной смелости. Объявив свою философию выражением абсолютного духа, а себя — ее толкователем, он уподобился философскому папе. Его конечный вывод таков: «Знать в единстве противоположность и в противоположности единство, — в этом заключается абсолютное знание, и наука состоит в том, чтобы знать указанное единство во всем его развитии само через себя» (там же, 517). Много ли это? Критика и практика показали, что не слишком много. Методологическое значение гегелевских принципов оказалось достаточно значительным, хотя и не абсолютным.

Как ни стараются они соблюдать все формы безупречной диалектики, но, к несчастью, им больше всего недостает истинной логики.

Стендаль

Часть третья

ДИАЛЕКТИЗИРУЮЩЕЕ АНТИГЕГЕЛЬЯНСТВО

ТЕОЛОГО-РОМАНТИЧЕСКАЯ ОППОЗИЦИЯ

Наряду с фигурами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, намечавшими магистраль мировой философии конца XVIII — начала XIX в., существовало множество второстепенных философских течений. Одним из них был протестантско-теологический романтизм. Его не следует отождествлять с рационалистическим романтизмом начала XIX в.: уклон протестантско-теологического романтизма в средневековую мистику не нарушал официальной идеологии. Правительство Фридриха-Вильгельма IV поощряло занятия философией в этом духе, ибо стремилось «заменить средневековым мистицизмом «неглубокий» рационализм, введенный в Пруссии Фридрихом II» (1, 12, 703) *.

Гегель квалифицировал это как покушение на философию. «В Германии, — писал он о современных ему школах, — существовали в то время многие философии, как, например, рейнгольдовская, круговская, бутервековская, фрисовская, шульцевская и т. д.; но в них выступает перед нами лишь придающая себе важность самая крайняя надутая ограниченность, мы в них встречаем только крошку из разных подхваченных мыслей и пред-

* С другой стороны, философская оппозиция прославляла именно рационализм и просветительские устремления Фридриха II (например, Ф. Кеппен в своем посвященном К. Марксу памфлете «Фридрих Великий»).

ставлений или из фактов, которые я нахожу в себе» (18, 11, 460). Он видел в этом или повторение того, что было с гораздо большей силой высказано Кантом, Фихте и Шеллингом, или копание в собственном Я. Это была верная оценка. И все же отдельные критики этих могущественных умов обладали известным интеллектуальным потенциалом и умели подметить пробелы и известные несообразности в стройном здании их абсолютных систем.

Особенно активны в этом отношении были Круг и Фрис. Их антигегельянство позднее было отмечено и поддержано А. Шопенгауэром. Особый пласт антигегельянства составляла немецкая теологическая критика диалектики. Ведущим органом ее была «Евангелическая церковная газета», в которой Хенгстенберг обвинял Гегеля и гегельянцев в пантеизме и атеизме. Впоследствии Фейербах высмеял мелочность теологических придинок к Гегелю, заметив, что теологи особенно негодовали по поводу гегелевского утверждения о логике как изображении бога в его домировой сущности с одновременным приписыванием («нашему») богу количества, качества, экстенсивных и интенсивных величин, дробей, степеней, отношений меры и т. п. (см. 51, 1, 143). В самом деле, что это за количественный бог, да еще выраженный дробями? Вместе с тем критика теологов-антигегельянцев не абстрактна, она не лишена социальных мотивов и политических страстей, и это придает всей возникшей тогда ситуации особый колорит. Заметим также, что ни теологи, современники Гегеля, ни тем более гегельянцы, правые и левые, не отождествляли гегелевскую диалектику с теологической догматикой (эту тождественность придумали представители современной неохристианской теологии). Так, Мак-Таггарт утверждал, что гегелевское учение по существу эсхатологично. Д. Мур развивает мысль о теологическом происхождении гегелевской логики. Современные неотомисты рассматривают гегелевскую логику как следствие греко-христианского синтеза, в котором фундаментальное значение имеет тема логоса. В связи с этим популярны среди них аналогии между диалектикой Гегеля и *Analektic'ой* Фомы Аквинского.

Противниками Гегеля были и немецкие романтики. Представители этой школы больше всего превозносили чувство и воображение. Романтики настаивали также

на познавательном значении иронии, в которой будто бы изначально заложена особенная жизненная «сила»*.

Для Гегеля ирония — элемент метода, но не сам метод, не объективная диалектика предмета. «Субъект,— отмечал он,— возлагающий надежды на иронию, знает себя здесь внутри себя абсолютным и все другое является для него суетным...» (18, 11, 482). Это объективный недостаток иронии, ограничивающий знание. Ирония негативна, она разрушает или, во всяком случае, обнаруживает несостоятельность предстоящего ей и внутренне противоречивого, но ирония в силу своей принадлежности рефлектирующему субъекту не способна вести к чему-то иному, к новому и существенному. К тому же субъект иронии воображает, что он выше всякого содержания; он преувеличивает, и не может не преувеличивать, значение формы и потому ни к чему не относится серьезно.

Эти возражения Гегеля основательны; они сохраняют свою силу по отношению к любой форме нигилизма, прикрываемого иронией, в том числе, как мы увидим ниже, в отношении попытки киркегоровской реабилитации иронии. Критика романтиками, в особенности Шеллингом, гегелевской философии обнаружила бесплодность усилий дискредитировать рационалистическую диалектику иррационалистическими приемами; косвенно эта критика указывала на возможность материалистического истолкования результатов гегелевской диалектики.

1. Теологи и романтики

Критика диалектики К. А. Эшенмайером. Эшенмайер — один из первых критиков философии Шеллинга и Гегеля. Свою полемику против рационалистической философии Эшенмайер начал уже в конце XVIII в. выпадами против «критической философии» И. Канта, который «унижал» веру. Кант для него злоумышленник, отступник от «божественной» теологии, которая выше всякой философии. Канту было не до Эшенмайера, но Шеллинг дал ему отповедь в довольно резкой форме

* Ф. Шлегель развивал идею о трехступенчатом движении духа: из двух противоречащих друг другу суждений относительно одного и того же предмета с необходимостью возникает суждение синтезирующего характера, снимающее обнаружившееся противоречие.

(1813). В то же время в работе «Философия и религия» Шеллинг защищал против Эшенмайера ту мысль, что разрыв философского и религиозного способов мышления не основателен, и напоминал, что Кант придерживался этой же точки зрения. В древности, писал Шеллинг, «философия и религия были едины», мифология древних и была их философией. Только в эпоху Реформации и Просвещения это единство было утеряно. В перспективе утерянное единство будет обретено. Уже в этой статье Шеллинг высказал мысли, которые легли в основу созданной им позднее теории мифов и «философии откровения». Гегель не разделял романтико-иррационалистских иллюзий своего друга и вскоре подверг их основательнейшей критике в «Феноменологии духа», где мысль о приоритете философии перед искусством и религией была высказана недвусмысленно. Эшенмайер же отстаивал взгляд о превосходстве религии над философией и искусством. Эшенмайер понимал, что для защиты теологической точки зрения требовалось нечто большее, чем полемические выпады. Он написал претенциозную и пустую, даже по оценке теологов, работу «Основания христианской философии». Эти «Основания» были одним из первых откликов на гегелевскую «Феноменологию духа». Эшенмайер утверждал, что Шеллинг и Гегель не поняли здорового начала теологии и смешали вопрос о происхождении идей с вопросом о применении идей (см. 83). Источник идей — бог, другого источника не существует и быть не может. Религия связывает человека с богом, и в этом ее преимущество перед философией и искусством; теология объясняет возникновение идей из божественной сущности. Философия же способна лишь на то, чтобы установить, каким образом идеи используются в человеческой истории и какова их роль.

Философия, утверждал Эшенмайер, в пределах своих небогатых возможностей способна изучать состояние и развитие идей. Этого вполне достаточно для земного величия философии (как метафизики), даже если она и не в состоянии объяснить сокровенный источник идей. Бог и религия выше возможностей философии, и философы поступят правильно, если не будут вмешиваться в теологию. Органу философского познания — разуму открывается далеко не все. Эшенмайер пытался, опираясь на доступные ему данные физиологии конца

XVIII в., доказать ограниченность возможностей человеческого разума. Он, в частности, указал на связь разума с ощущениями, которые всегда неполны. Гегель с насмешкой отозвался об этой попытке Эшенмайера выявить становление человеческого разума на основе изучения ступеней развития раздражительности и чувствительности (см. 18, 11, 487). Для его абсолютной философии это соотнесение возможностей разума с ощущениями было неприемлемо.

Обращаясь к столь популярной в начале XIX в. натурфилософии, Эшенмайер во многом следовал Шеллингу, несмотря на разногласия по другим вопросам философии (и религии). Но он не утверждал, подобно позднему Шеллингу, будто между метафизикой и религией лежит область иррационального, подведомственная философии откровения. Он смотрел на вещи проще, защищая теологию в духе протестантской традиции. Влияние Эшенмайера, в общем, было незначительным. В этом отношении он явно уступал ведущим философам и теологам послекантовской поры, какими были Якоби и Шлейермахер, но его взгляды интересны как начало продолжительной полемики между теологами и идеалистами-рационалистами, не окончившейся и в наше время.

Но прежде чем перейти к Якоби и Шлейермахеру, отметим одно гегелевское разъяснение. В «Энциклопедии философских наук» он замечает, что «настоящее определение конечных вещей и состоит в том, что они имеют основание своего бытия не в самих себе, а во всеобщей божественной идее. Это понимание вещей также должно называться идеализмом, но в отличие от субъективного идеализма критической философии (т. е. в отличие от трансцендентального идеализма Канта.— В. М.) мы должны его назвать *абсолютным идеализмом*» (22, 1, 162—163). И далее Гегель развивает мысль, что его абсолютный идеализм «образует основание всякого религиозного сознания», ибо «рассматривает...мир как сотворенный и управляемый богом» (там же, 163), хотя это осуществляется под философской формой абсолюта. Гегель упорно пытался втолковать воинствующим теологам, что различие понятий «абсолют» и «бог» чисто терминологическое, но они плохо понимали его. Мысль Гегеля лучше всего понял Фейербах, когда назвал его философию рациональной теологией.

Гегель и Якоби. Основные возражения против теологической интерпретации философии, теории познания, в особенности понимания категорий конечного и бесконечного, Гегель высказал в своей критике Ф. Г. Якоби (1743—1819). Диалектические пассажи Якоби относятся к концу XVIII—началу XIX в., но мы рассматриваем его учение потому, что он был предшественником и даже в какой-то мере учителем немецких романтиков; у него много общего и с Шеллингом, и с Шлейермахером. Критика Гегелем Якоби дает возможность лучше понять его отношение к иррационализму и к теолого-романтической точке зрения на диалектику.

Якоби в работах «Давид Юм...», «Об учении Спинозы» и в других утверждал, что и материализм, и кантианство совершают грубую ошибку: сознание нельзя рассматривать как имеющее только логико-интеллектуальное содержание. В уме есть многое, выходящее за рамки рационального. Это «выходящее» говорит о присутствии в нашем уме чего-то более могущественного, чем оперирующий формально-логическими категориями интеллект, более творческого и в конечном счете даже божественного. У Якоби это предчувствие было своего рода призывом к мистике. Он критикует кантовский гносеологизм и отмечает его агностические пробелы, его откровенное признание беспомощности рационализма, и за этой критикой легко угадывается апология иррационального. Да и сам Якоби не скрывает, что он сторонник непосредственного знания, защищающий идею об иррациональной основе человеческого разума.

Гегель, видевший в Якоби иррационалиста, не преминул отметить, что комплекс идей Якоби свидетельствует о тяготении к мистическому спиритуализму. По поводу «Писем о Спинозе» он заметил не без оснований, что в них Якоби высказал возражения, казалось бы, против «философии самого Спинозы», но «затем применил их для борьбы с познанием вообще», т. е. с научным, рациональным знанием (22, 1, 186). Объективно способ доказательства Якоби был на руку откровенным обскурантам.

Якоби, как и Эшенмайер, ставил религию вне компетенции философии, замечая, что бог лежит вне механизма философского познания. Философский механизм познания ориентирован на конечное и потому не

может постичь бесконечное (бога). Якоби признавал успехи естествознания конца XVIII — начала XIX в., но отнес их к области «низшего познания», к изучению конечного. После этого он делает естественный вывод, что, оставаясь на почве конечного, не следует претендовать на познание бесконечного. Гегель обратил внимание на этот аргумент Якоби и приложил немало усилий для внушения той для него несомненной истины, что как раз бесконечное и есть подлинный предмет философии и ее диалектики, а не конечное, которое может быть подведомственно и формальной логике. Более того, в познании бесконечного философия имеет свои преимущества перед религией — как более адекватная форма познания. Следовательно, основное расхождение определилось из различия точек зрения относительно того, что является инструментом познания бесконечного — религия или философия. Что касается Якоби, то следует добавить, что он признавал существование двух форм познания — опосредованного и непосредственного. Но он утверждал, что первое (опосредованное знание) ограничено содержанием конечного. Оно имеет дело с «сотворенным миром» (естествознание, философия). Второе — непосредственное знание — обращено к бесконечному (богу). Гегель использует, как и Якоби, понятия опосредованного и непосредственного знания, но придает им совершенно иное значение. Он писал, что Якоби и другие философы-романтики используют категории знания, мышления, созерцания, веры как известные и даже самоочевидные. Но именно представление о самоочевидности этих категорий приводит их неизбежно к субъективистскому, психологизированному употреблению этих понятий. Он замечает не без остроумия, что Якоби и другими «знание противопоставляется вере, между тем как одновременно с этим вера определяется как непосредственное знание и, значит, тут же признается некоторого рода знанием» (22, 1, 187). Точно так же несостоятельно, по мнению Гегеля, представление Якоби о спекулятивном мышлении, которое он противопоставляет созерцанию и непосредственному знанию, ибо дальнейшее признание им интеллектуального созерцания означает не что иное, как признание мыслящего созерцания, а это объективно противоречит допущенной им абсолютизации различия между мышлением и созерцанием. Против утверждения о

мнимых преимуществах непосредственного знания перед опосредствованным, на которых так настаивал Якоби, Гегель парирует высказыванием, которое он использовал и в отношении Шлейермахера, а именно: заверение, будто бог открывается в непосредственном знании, неубедительно уже потому, что «это вовсе не чувственные вещи, а всеобщее в себе содержание, предметы лишь для *мыслящего духа*» (там же).

Не лишено яда и замечание Гегеля, что созерцание и вера отличны от мышления лишь для обыденного сознания, но не для философского (научного) их понимания*. Единственное, что непосредственное знание этого рода действительно знает, — это то, что бог существует, и этим «знанием» доказывается достоверность его бытия. Здесь круг в теологическом доказательстве. Философии нечего, собственно, делать с этим убеждением, ибо, говорит Гегель, это «ее старые положения» и философия может лишь поздравить себя с тем, что эти положения стали «всеобщим убеждением нашего времени» и даже проникли и в среду религиозного сознания. «Можно удивляться лишь тому, что кто-нибудь мог подумать, что философии противоположны положения, гласящие, что признаваемое истинным имманентно духу... и что истина существует для духа» (там же, 189). В общем, нет решительно никаких оснований для приписывания непосредственному знанию статуса исключительности сравнительно с философией. Это знание — элемент философского знания, и его функцию должна выявить философия, а не религия.

Романтическая диалектика Шлейермахера. Фридрих Шлейермахер (1768—1834) — один из видных философов и теологов романтической школы, друг Фридриха Шлегеля и Новалиса, стремившийся вдохнуть жизнь в протестантизм (см. 156; 158). Он, как и другие романтики, идеализировал средневековье и христианство, развивая идеи романтико-теологической «христологии». Его

* «Выражение *«вера»*, — разъясняет Гегель, — однако, особенно выгодно потому, что оно напоминает о *христианско-религиозной* вере и создает иллюзию, что это выражение включает последнюю в себя или даже тождественно с ней, так что это верующее философствование выглядит благочестивым, христиански-благочестивым, и на основании этого благочестия оно тем более позволяет себе претенциозно и авторитетно высказывать свои произвольные уверения» (22, I, 188).

«Речи о религии» были широко известны в Германии (см. 151).

Возглавляя кафедру теологии Берлинского университета, Шлейермахер читал ряд философских курсов, в том числе диалектику, историю философии, этику, эстетику, психологию, герменевтику (см. 150).

Шлейермахера отличал глубокий интерес к античной диалектике, в особенности к диалектике Сократа и Платона (его переводы диалогов Платона с древнегреческого на немецкий язык считаются образцовыми). Он полагал, что философия — дитя греческого духа, для развития которого много сделали Сократ и Платон. Вершины греческой философии — это логика и метафизика, которые были как бы слиты воедино в древнегреческом уме. Странно, что Шлейермахер не заметил сходного понимания этого вопроса у Аристотеля. В отличие от Шлейермахера, превозносившего Сократа, Платона, Гегель, как мы знаем, больше ценил Гераклита и Аристотеля.

В. Дильтей обращает внимание на то, что Шлейермахер сильно отличался по своей исследовательской манере от Гегеля: он уделял много внимания технике филологической критики источников — в отличие от гегелевской концептуальной спекулятивности (см. 80, 48). В историко-философских трудах Шлейермахера это различие действительно заметно. Но в общеполитических работах он спекулятивен не менее Гегеля. Вопрос о том, в какой мере Гегель оказал свое влияние на Шлейермахера, особенно в трактовке диалектики как науки, остается открытым.

Гегель в годы наполеоновской эпопеи выражал надежду, что Германия будет наконец очищена от феодально-клерикального хлама. Шлейермахер же поддерживал Фихте, требовавшего в «Речах к немецкой нации» отщепления бессовестному «узурпатору». Гегель ценил Шлейермахеровы «Речи о религии». Он усмотрел в «Речах» критику «заумной» мистики, в том числе мистики Якоби. Гегель считал, что Шлейермахер этой поры стремился «согласовать разум с природой и избавить природу от насилий, творимых над нею системами Канта и Фихте».

В «Лекциях по истории философии» он уточняет свою оценку философской позиции Шлейермахера; теперь, т. е. в начале 30-х годов, он видит в нем адепта роман-

тической школы и рассматривает его систему в разделе 3 («Основные формы, находящиеся в связи с фихтевской философией») (см. 119, 231—234).

Шлейермахер придерживался взгляда, навеянного протестантизмом и Шеллингом: современная культура получила свой импульс от христианства, а философия как наука развивалась во многом под влиянием христианской философии искусства. Под влиянием же раннего Шеллинга он приходит к выводу об основополагающем значении идеи тождества бытия и мышления. Как подметил один из исследователей диалектики Шлейермахера, «шеллинговская философия тождества преобразована Шлейермахером в часть религиозно-философской диалектики созерцания и чувства» (130, 60).

Шлейермахер рассматривает реальное и идеальное как антитезы абсолютного бытия (бога), как «высшие противоположности» (149, 397). В то же время реальное и идеальное — противоположности в рамках сущего, подобно противоположностям конкретного бытия и познания. Шлейермахер определяет реальное как «совокупность бытия в отношении к мышлению», идеальное же — как «совокупность мышления в отношении к бытию» (там же, 461). Существование — продукт конкретного взаимодействия реального и идеального. Взаимопроникновение реального и идеального очевидно, и потому их можно рассматривать в качестве критериев друг друга. Говоря о формах существования бытия, Шлейермахер рассуждает об антитезах силы и ее явлений, о пространстве и времени, о необходимости и свободе, о мысли и воле, о природе и духе.

Метафизической основой шлейермахеровского представления о диалектике является учение о знании в себе и, следовательно, кантовское представление о невозможности абсолютного знания и абсолютной философии. Вера в знание, писал Шлейермахер, есть вера в идею (там же, 397). Бытие мыслится субъектом и синхронно (тождественно) воспроизводится всеми другими субъектами мышления: мышление носит всеобщий характер по своему проявлению в субъекте мысли.

Незадолго до смерти он написал введение к предполагаемому изданию своего курса под названием «Диалектика». «Диалектика» была опубликована в 1839 г., после смерти Шлейермахера. Шлейермахер толковал диалектику отнюдь не в гегелевском смысле и усту-

пал Гегелю в определенности концепции. Позиция Шлейермахера заключалась в следующем. Существует «наука диалектики», устанавливающая принципы и формы знания. Диалектика — центральное ядро философии как «реальной науки Абсолюта». Она является единственным основанием искусного руководства мыслью в области чистого мышления (см. 149). Философы должны беречь и обогащать диалектику уже потому, что она имеет всеобщее методологическое значение и для науки, и для искусства. Мысль, что диалектика является основанием всякого знания, не представляет оригинального достижения Шлейермахера — это необходимый вывод из учений Платона, Спинозы, Канта, Фихте и Шеллинга, но то, что она была высказана с полной определенностью, несомненно составляет его заслугу.

Разработку своей версии диалектики Шлейермахер, как и Гегель, начал под непосредственным влиянием Фихте, но пришел к выводам, резко отличным от гегелевских. Шлейермахер вслед за Кантом различает трансцендентальную и формальную диалектику. Трансцендентальная диалектика открывает основы всякого познания, те основы, которые сами по себе недостижимы для мысли. Как показал Кант, эти основы противоречивы. Здесь тот же элемент агностицизма, что и у Канта. Формальная диалектика открывает правила, согласно которым развертывается познание. Первую можно назвать метафизикой, вторую — логикой. Трансцендентальная диалектика — своего рода синтетическая диалектика, метафизика знания, которая может быть рассмотрена в своей структуре. Формальная диалектика своего рода динамическая диалектика; идея знания и развитие знания анализируются в их собственном движении, становлении и развитии. Центральная проблема диалектики — отношение между бытием и мышлением; мышление должно быть рассмотрено в его отношении к бытию.

Шлейермахер настаивает на самоценности и полной самостоятельности мышления. Он утверждает, что «в мышлении проявляется органическая деятельность разума, этот источник единства и разнообразия мышления, источник его многосторонности» (149, § 118). Гегель считал, что эта устанавливаемая Шлейермахером самостоятельность разума мнимая; у него «... «я» находит в субъективности и индивидуальности собственного мирозерцания свое наивысшее тщеславие — свою рели-

гию» (18, 11, 482). А это означает отход от требований разума. Этой же «высшей» цели подчиняется, собственно, и диалектика Шлейермахера, которая субъективна в том смысле, что «представляет собой сильнейшее орудие самовозвышения и самосохранения» (там же), т. е. является субъективистской версией диалектики. Шлейермахер, замечает Гегель, стремится непременно выдумать своеобразное мирозерцание, без которого будто бы нет самостоятельного мышления. Но действительная оригинальность состоит не в особенной субъективности, а «в том, чтобы произвести нечто совершенно всеобщее» (18, 11, 484).

Этот парадокс Гегеля глубоко верен по существу. По мнению Гегеля, Шлейермахер на место строгой философии и объективного метода предлагает субъективистское созерцание, т. е. бога, который рассматривается как проникающее само себя единство (природа этого единства остается неясной).

В этом пункте шлейермахеровская диалектика обнаруживает противоречие, сходное с тем, на которое указал Гегель в своей критике трансцендентальной диалектики Канта. Это противоречие неизбежно ставится под сомнение и даже подрывает само обоснование перехода от самосознания к объекту как таковому.

Шлейермахер утверждает, что процесс познания развивается благодаря двум функциям мышления — органической, когда оно направлено на бытие (чувственное созерцание у Канта), и интеллектуальной (кантовская рефлексия самосознания). Различие между ними соответствует различию между реальным и идеальным бытием. Это различие снимается в реальности мысли. Теоретическое знание выступает в формах понятия и суждения. Обе эти формы определяют границы конечного мышления (умозаключение рассматривается как расширенное суждение). Понятия образуются индуктивным путем, суждения дедуцируются из совокупности понятий разума.

Небезынтересно указание Шлейермахера на языковые границы диалектики. Язык полагает внутренние границы всеобщности диалектики.

Таким образом, в теории познания Шлейермахер опирался на идеи Канта и Фихте, разнообразив их аргументацию.

Шлейермахера можно считать основателем идеалистической герменевтики (в философии Нового времени). Шлейермахер пришел к идее герменевтики как лингвист, переводчик Платона и одновременно как теолог — интерпретатор Библии, полагавший, что именно он раскрывает сокровенный смысл «священного писания». Он видит в герменевтике «науку общелингвистического понимания», подчеркивая реально существующую связь между возможностями объяснения знания и языковыми возможностями человеческого познания. Мысли и чувства творцов духовной культуры сохраняются и воспроизводятся нами благодаря языку источника. Следовательно, понять эти мысли и чувства и подвергнуть их адекватному истолкованию можно лишь благодаря глубокому проникновению в языковую стихию текста.

Задача герменевтики — установление взаимозависимости между лингвистическим смыслом того или иного текста и его теоретическим истолкованием.

Определенное влияние на Шлейермахера оказал в этом пункте его друг Фридрих Шлегель, который в своей «философии филологии» выдвинул идею о назревшей необходимости критики «священного писания» — как филологической критики. Вскоре Ватке доказал на основе именно лингвистической критики языка евангельских текстов, что они написаны в разное время. Шлейермахер считал особо значительным достижением свое истолкование «священных текстов» как метафорически выраженных в словесной форме явлений религиозного чувства. Эти чувства историчны. Герменевтика использует философию для более точного описания религиозного чувства в различные эпохи его существования. Относительно того, какую философию герменевтика должна использовать, Шлейермахер оставлял вопрос открытым; теологическая герменевтика должна использовать такие философские системы, которые по своему духу ближе всего к теологии. С другой стороны, герменевтика помогает понять свою собственную историю.

Создатель той или иной системы знания или конкретного произведения вряд ли в состоянии объяснить смысл своих произведений адекватно: он связан субъективным видением своего процесса творчества и его продукта. Объяснение должно быть развито извне, чтобы приобрести черты научной строгости. В этом случае достигается понимание того, чем содержание данной вещи отлича-

ется от ее формы, а также от смысла, который вкладывали в нее современники.

Шлейермахер утверждал, что в любом источнике существуют как бы два плана. Первый — предметно-содержательный; благодаря этому плану выясняется то, о чем говорит автор. Второй план — индивидуально-личностный; благодаря этому плану выясняются выразительные средства творца, как говорит автор. Первым планом интересуется диалектика, вторым — герменевтика *. Таким образом, герменевтика антифеноменалистична, поскольку требует соотнесения мысли объясняющего субъекта не только с формой объясняемого, но и с его содержанием **.

Гегель неодобрительно отозвался о Шлейермахере в «Лекциях по истории философии», считая, что «совершенно излишни для философии литературные изыскания господина Шлейермахера» по установлению подлинности диалогов Платона; «ведь относительно более значительных диалогов свидетельства древних, во всяком случае, не оставляют никакого сомнения» (18, 10, 131).

Тем не менее постановка вопроса о строгой системе и критериях научной интерпретации любого знания была своевременной. Шлейермахерова герменевтика сама по себе не является еще гарантией верного понимания сущности того или иного произведения и тем более системы мысли. Шлейермахер ограничивает, в сущности, компетенцию диалектики и герменевтики, когда говорит, что истинно абсолютное (бесконечное) не может быть объяснено с помощью логических средств — через понятия и суждения. Для него в отличие от Гегеля понятия и суждения — формы, неадекватные абсолютному духу. В этом он разделяет позицию Якоби. Понятие и суждение способны схватить лишь конечное, но никак не бесконечное, не безусловное. Иными словами, бог открыт для веры и теологии, но не для рационально-понятийного познания и рациональной диалектики

* Иберверг неточен, когда смешивает Шлейермахерово понимание диалектики и герменевтики, утверждая, что «диалектика Шлейермахера есть искусство обоснования» (30, 386).

** Г. Гадамер утверждает, что герменевтика является необходимым следствием диалектики. Это более точно, чем утверждение отдельных сторонников герменевтики, будто диалектика и герменевтика «равноправны» и будто их идеи «взаимопроникают» и т. п.

(см. 149, 166; ср. 164). Шлейермахер принимает фихтеанскую концепцию субъекта, но видит решающую задачу философии не в анализе самосознания, использующего логические понятия, а в самосознании, которое чувствует и предчувствует и «диалектично в чувствовании». С помощью такого «чувствующего» диалектического самосознания Шлейермахер и «выходит» на бесконечное. Идея бога и идея мира прямо выводятся из такого самосознания. Это шаг назад от Фихте к иррациональному. Решающее в «философии» Шлейермахера — его оправдание религии.

Шлейермахер не смог избежать противоречий (в том числе формально-логических) в своей конструкции религии. Он убеждает в существовании бога (бог — непротиворечивое единство идеального и реального), опираясь на идею сопричастности бога самосознанию человека, его знанию и воле, и тут же сообщает, что и для теоретического знания, и для воли человека, с помощью которых он только что вывел бога, бог непостижим. Бог оказывается постижимым лишь для религиозного чувствования. Но это неосновательная философия. Шлейермахер в одном из своих писем Якоби (1818) отметил, что философия и теология выступают двумя фокусами эллипса мысли, не отменяющими друг друга и не противоречащими один другому, а оправдывающими один другого. Правда, Шлейермахер не сообщает, каким образом можно оправдать философию с помощью религии — разве только признав ее служанкой богословия.

Религия и философия равноправны, как формы знания, но, утверждает Шлейермахер, поскольку чувствование бога достигается человеком посредством веры, а не философии, религия объективно выше философии, во всяком случае для человека она имеет большую ценность. Это и есть возрождение схоластического понимания философии.

Философия не может указать путь непосредственного общения человека с богом, религия делает это. Задача религии, следовательно, в пробуждении в душе человека сочувствия и благоговения к внеземному совершенству верховного существа. Философам остается только изумляться такой способности религии.

Религия, согласно его концепции, форма духовной жизни, причем форма самостоятельная, дающая чело-

веку внутреннее сознание связи со Вселенной, чувство зависимости от естественного порядка вещей. Фейербах поддержал Шлейермахера в критике Гегеля в том отношении, что оправдал его мнение о религии, не являющейся средством познания. Действительно, религия ничего не познает; это не мышление, а лишь чувство и воля. Но Фейербах решительно отверг шлейермахеровское уничтожение философии.

Гегель видел в концепции Шлейермахера продукт чисто субъективного мнения. «Когда отправляются от чувства, — писал он, — полагают его в качестве первого и истинного и утверждают, что религиозные представления коренятся в чувстве, то это отчасти верно, поскольку *изначальная определенность* заключена в самой природе духа. Наряду с этим чувство настолько неопределенно, что может содержать в себе все что угодно, и знание о том, что содержится в чувстве, принадлежит не самому чувству, а дается лишь образованием и обучением, которые создают представление» (21, 1, 320).

Гегель не преминул заметить, что в тексте всех благочестивых рассуждений Шлейермахера о религии и религиозном чувствовании лежала все та же идея непосредственного знания, в общем подчиненная философии, которая только и может сказать, что это такое. И он высказался по поводу этой идеи со всей определенностью: «Нам приходится в новейшее время часто слышать разговоры о непосредственном знании и вере, в этих разговорах кроется недоразумение, будто содержание этой непосредственной веры — бог, добро, право и т. д. — является только содержанием чувства и представления, а не положено в качестве духовного содержания также и мышлением»*. Таким образом, он вновь и вновь обращает внимание на философскую способность мышления. Гегель развенчивает шлейермахеровскую теорию непосредственного чувствования бога указанием на мышление (понятийное) как более надежный способ общения с богом и с бесконечным. Он

* Гегель был прав в этом пункте, отвергая отстранение мышления от важнейших вопросов бытия и сознания. На взгляды Шлейермахера, как и других немецких романтиков, сильное влияние оказала работа И. Канта «Религия в пределах только разума» (1793), но они подвергли пересмотру идеи Канта, ограничив «разумное» начало религии. Это Гегель подметил.

защищает бога, но на более высоком, абстрактно-теоретическом уровне. Гегелю принадлежит великолепная шутка в адрес Шлейермахера, утверждавшего, что религия — высшее по своей интенсивности и богатству чувство зависимости человека — как существа конечного — от бога — как существа бесконечного. Если вера, говорит Гегель в ответ на это, выражается в чувстве зависимости от бога, то собака с ее развитым чувством зависимости от хозяина — самое верующее существо и имеет свою собачью религию. Она даже более верующее существо, чем человек, постоянно обращающийся на путь греха и нередко сомневающийся в боге и религии.

Гегель не считал шлейермахеровскую апологию религиозного чувствования оригинальной. Это теологические реминисценции на темы, предложенные Кантом и Якоби. Он утверждал, что теория, построенная на чувствовании, — теория антифилософская: с ее помощью пытаются убедить, что «знание о боге является непосредственным, истиной, с которой люди знакомы с самого начала, еще до того, как они что-либо изучали, и философия, таким образом, представляет собою нечто лишнее» (18, 11, 480).

Причудливое, противоречивое сочетание элементов поэзии и философии, диалектики и схоластики характерно и для Шлейермахеровой антропологии.

Человек — продукт природы и сотворен из ее материалов, но и природа и человек возникли по воле бога. Универсум — продукт искусства бога. Законы природы и законы жизни человека трансцендентного, следовательно, происхождения; понятно, что представление о посюстороннем содержании законов человеческой деятельности чуждо этой антропологии.

Шлейермахер отстаивал идею религиозной веротерпимости, считая, что толерантность необходима и даже что возможна не одна «положительная» религия. Но христианство — наиболее совершенная из всех религий. Ценность христианства — в предлагаемой им идее независимости верующей личности от государства в делах совести. Это чисто протестантская идея, но она расцвечена у Шлейермахера множеством аргументов и ярких образов. Гегель, будучи сам протестантом и кое-чем обязанным протестантизму в своей философии, тем не менее возражал против уверений Шлейермахера

относительно «совершенной» природы исторического христианства.

Своеобразие ситуации в теологии и философии, созданной трудами Гегеля, Фейербах охарактеризовал в немногих словах, но довольно точно. Он писал, что некогда католические теологи прикинулись сторонниками Аристотеля, чтобы тем вернее бороться с протестантизмом. Теперь в сходном положении оказался протестантизм, и «протестантские теологи должны по праву стать *гегельянцами*, чтобы иметь возможность оспаривать атеизм» (52, 1, 128). Но протестантские теологи 20—30-х годов еще не видели в Гегеле и гегельянстве противников материализма и атеизма. Они, скорее, представляли их в качестве союзников и попутчиков материализма и атеизма.

2. Диалектика иронии К. В. Ф. Зольгера

Романтическая школа — идейное течение со своими полюсами. Один из глубоких философских умов среди романтиков — Зольгер (1780—1817). Он защитил докторскую диссертацию в 1809 г. Наибольшую известность в кругах интеллектуалов-романтиков ему принес знаменитый «Эрвин» (1815). Известны также «Философские беседы» и выпущенные посмертно «Лекции по эстетике» (1829). Из мелких сочинений Зольгера для истории философии небезынтересны его «О теории и практике» и «Философия права и государства» (см. 155). Зольгер в понимании диалектики был ближе к Гегелю, чем к Шлейермахеру. О своем «Эрвине» он писал, что «в нем мало пылкого и патриотического и религиозного энтузиазма, а с другой стороны, он не делает важного вида, будто умалчивает обо всем существенном и обращается лишь к избранным и с намеками», т. е. подтверждал, что в его герое нет ничего от религиозного ханжества, что желал бы видеть Шлейермахер в образованном человеке своего времени.

Зольгер, по собственному признанию, «чрезвычайно уважал Гегеля». В отличие от Шлейермахера он поддерживал с Гегелем корректные отношения, находя в его трудах много первоклассного, считал, что оба они в диалектике «независимо друг от друга пошли одним и тем же путем, по крайней мере взялись за дело совершенно с одной и той же и притом новой стороны»

(55, 108). Что же это был за один и тот же путь? И в чем заключалась эта «новая сторона»?

Зольгер говорит: «...нашей действительности не было бы, не будь она откровением идеи» (29, 421), и Гегель подписался бы под этим заявлением обеими руками.

Гегель о Зольгере. Гегелю импонировало зольгеровское понимание диалектики. Он отмечает в ряде случаев, что Зольгер глубоко проник в суть диалектики, вполне понял значение для познания «ведущего вперед противоречия». Зольгер писал, что принимает противоречие в качестве методологического принципа, но это признание не означает, что сами принципы должны быть противоречивыми.

Гегель написал весьма сочувственную рецензию на «Посмертные сочинения и переписку» Зольгера (см. 23, 4). В самом деле, Зольгер толкует вполне в гегелевском духе существенные аспекты диалектического мышления. Таково, например, его представление о категории снятия — он часто пользуется ею для изображения противоречивого движения прекрасного и представлений о прекрасном (выражения вроде «искусство в своем реальном явлении снимает само себя» нередки у Зольгера).

Зольгер, писал Гегель, «натолкнулся на диалектический момент идеи, на тот пункт, который я называю «бесконечно абсолютной отрицательностью», на деятельность идеи, состоящую в том, что она отрицает себя как бесконечную и всеобщую, чтобы перейти в конечность и особенность, а затем снова снимает эту отрицательность, восстанавливая тем самым всеобщее и бесконечное в конечном и особенном» (23, 1, 74). В этой оценке без труда можно усмотреть признание Гегелем конгениальности метода Зольгера своему методу. Зольгер, опираясь на предшествующую разработку диалектики в классической немецкой философии, близко подошел к гегелевскому пониманию некоторых существенных категорий диалектики. Это мнение подтверждается и другими характеристиками Зольгера своего диалектического метода, в частности глубоким пониманием идеи совпадения противоположных определений предмета.

Зольгер о диалектике. Зольгер отмечал, что в своем понимании диалектики он опирается на «образы самой жизни». Он упрекает тех, кто выводит диалектику то из «математического метода» (намек на Спинозу), то из

«рапсодий» (намек на Шеллинга и его учение о мифах), то из «дедукций и конструкций» (намек на Фихте). Он утверждает, что методология Фихте и Шеллинга, взятая порознь, неудовлетворительна: «Весь идеализм Фихте — это психология в высшем смысле, причем в ней представлена лишь ситуация обыденного сознания» (29, 405). Не менее выразительна зольгеровская, близкая гегелевской, оценка Шеллинга, у которого он видит «спекулятивный принцип, но без должной разработки». Гегель заметил этот критицизм Зольгера по отношению к его противникам и писал не без удовлетворения, что «Зольгер хорошо знаком с суррогатами философии, с ложными путями ее, с попытками искать удовлетворения, экономя усилия мысли. Он раскрывает эти заблуждения во всех многоликих формах...» (23, 4, 480). В новой системе философствования, как он полагал, будет достигнуто «соединение философской спекуляции с историческими исследованиями...» (29, 394), т. е. с фактической основой эмпирического мира. Поскольку эта фактическая эмпирия более чем многообразна, постольку одним из важнейших методологических требований должно быть требование всесторонности; трактовки сущности явлений «из-за односторонности становятся ложными» (там же, 397). Зольгер, говоря о своей будущей системе, замечает, что так как его замысел диалектичен, то и изложение должно быть диалектичным.

Он считает, что теоретическая философия должна быть «чистой диалектикой в себе». Диалектика есть одновременно и форма и содержание мысли, обеспечивающие единство всеобщего и отдельного в мышлении, а ее принципы — методологическая основа философии. Философия же в ее истине есть не что иное, как жизнь идеи. Философия развивается исторически, и это развитие всеобщего самосознания (см. 155, 115). Основание истинного философского мышления коренится, собственно, в возможности развития идеи, так как философия — это форма, обеспечивающая единство мысли во всех областях духа.

Диалектическое познание истины по своей природе направлено и ведет к абсолюту — по гиперболической линии бесконечного приближения. Зольгер принимает гегелевское (и кантовское) положение, что в основе диалектического движения мысли лежат объективные

антиномии мышления и специфически гегелевское мнение о триадическом пути мышления, замечая, что синтез в триаде — своего рода откровение абсолюта. Он признавал, что Гегель придал диалектике динамический характер и этот динамизм обусловлен в значительной мере введением в диалектику идеи отрицания отрицания как основы спекулятивного познания. Момент отрицательности Зольгер считает чрезвычайно важным пунктом диалектики вообще и своей иронической диалектики в особенности.

Зольгеровская трактовка иронии. Отмечая все эти особенности зольгеровского мышления, сближающие его с гегелевскими представлениями об объективной и субъективной диалектике, укажем и на их расхождение. Несмотря на все отмеченные черты сходства, Зольгера справедливо будет признать диалектиком-романтиком, и это отличает его от диалектики Гегеля. Зольгер опирается прежде всего на сократическую традицию в толковании диалектики. Его понимание разворачивания противоположностей приводит его к выводу, который решительно не согласуется с гегелевской позицией, а именно что наилучшей формой для такого разворачивания является форма диалога, «в которой познаваемое живо возникает на глазах нашего духа...» (29, 401). Зольгер видел в диалоге что-то среднее между субъективной формой монолога и объективностью математического метода Спинозы и диалектического метода Шеллинга. Опираясь на тезис, что диалектическая полнота мысли «возникает в общении» (тезис в известных пределах верный), Зольгер постулирует вывод о диалоге как форме общения, вполне обеспечивающей сопричастность обоих собеседников к рождению истины. Он выражает даже надежду, что умелое использование диалогической формы интеллектуального общения превратит философию в науку, а научное познание — в «живое и непосредственно практически применимое...» (там же, 400). Гегель возражал Зольгеру, указав, что диалог может быть подходом к научной (диалектической) логике, но научная философская система не может быть развернута через диалог. Расхождения между зольгеровским романтизмом и гегелевским рационализмом достаточно четко фиксируются в различном истолковании иронии. Проблема иронии — центральная для зольгеровской методологии. Зольгер

различает вполне определенно субъективно-идеалистическое и объективно-идеалистическое понимание иронии, считая первое неудовлетворительным, и вместе с Гегелем шутит над шлегелевской «иронической бессистемностью». Он, следовательно, развивает, как он думает, объективно-идеалистическую трактовку иронии. Его ироническая диалектика — способ развертывания абсолюта в его имманентной диалектике. Ирония — ирония объекта, а не только субъекта. В этом случае, как полагает Зольгер, снимается налет чистой отрицательности в духе Фихте — Шлегеля и достигается приоритет позитивного над негативным.

Он видит в иронии способ растворения идеи в действительности и — реабилитации действительности. «...Ирония, — рассуждал Зольгер, — заключена в самом бытии вещей» (29, 385) и есть размышление об этом бытии.

Поэтому он отмежевывается от того, что именует «мнимой иронией», «псевдоиронией», обыденным представлением об иронии, когда понятия, постигаемые в сознании, «подвергаются сомнению» или отрицаются начисто. Это приводит к «гибели идеи»: ирония в адрес понятий, выражающих моменты развивающейся идеи, беспредметна и даже вредна (см. 29, 421).

Эти и другие высказывания Зольгера вызвали сочувственный отклик Гегеля. Великий диалектик отметил, что «философская проницательность Зольгера заставила его принять и сохранить преимущественно лишь заключающуюся в этом выражении собственно диалектическую сторону, движущий нерв спекулятивного рассмотрения» (18, 7, 171).

Гегель заметил известные черты сходства между шлегелевской и зольгеровской трактовкой иронии*. Оба они развивали фихтевский принцип субъективности и находились, несмотря на все различия, примерно в таком же отношении к Фихте, в каком левые гегельянцы к Гегелю.

Ирония, по определению Фр. Шлегеля, «есть самая свободная из всех вольностей, так как благодаря ей

* Вяч. Шестаков считает, будто между шлегелевским и зольгеровским пониманием иронии «нет абсолютно ничего общего» (29, 23). Общее существует — романтическая теория иронии. Интерпретации же различны. Зольгер в трактовке иронии ближе к Гегелю, чем к Шлегелю (см. 18, 12, 73).

человек способен возвыситься над самим собой, и в то же время ей присуща всяческая закономерность, так как она безусловно необходима» (38, 176). Когда Шлегель говорит о «самой свободной» в своих проявлениях иронии, он не употребляет выражение «абсолютно свободная», и понятно почему: это противоречило бы его же указанию, что иронии «присуща всякая закономерность». Шлегель был философски образованным романтиком и не мог допустить явного противоречия в высказываниях: говоря о закономерности, он подразумевал, разумеется, и необходимость*. И все же Шлегель подчеркивал в иронии больше ее субъективность, момент или свойство сознания мыслящего субъекта, так называемую «свободную вольность» проявления; ирония — «прекрасное в сфере логического», но логическое у него — сфера иррационального.

Гегель видел, конечно, различия между Шлегелем и Зольгером в истолковании иронии. Шлегелевскую трактовку иронии Гегель определил как «негативное направление против объективности» (170, 20, 160). Это можно понять и как косвенное одобрение более объективного понимания иронии Зольгера, который стремился преодолеть фихте-шлегелевский момент субъективности. Гегель считал, что романтическая ирония основана на предположении, что она нечто высшее. Но что такое это «нечто высшее»? Гегель, превознося достоинства диалектики как логики мыслящего разума, не видел в шлегелевской иронии чего-либо более высокого, чем «дьявольская наглость», отрицание ради отрицания, что, конечно, не было тождественно позитивности его собственного понимания закона отрицания отрицания**.

* Ср. с другим его высказыванием, которому нельзя отказать в проницательности: ирония «вызывает в нас чувство неразрешимого противоречия между безусловным и обусловленным, чувством невозможности и необходимости всей полноты высказыванья» (38, 176).

** Р. Габитова, исследовавшая вопрос о взаимоотношениях Гегеля и Шлегеля, ссылается на мнение немецких исследователей о намеренном окарикатуривании взглядов Шлегеля Гегелем, хотя сама уклоняется от определенной оценки гегелевской манеры преподносить только слабые пункты не нравящейся ему концепции. Тем не менее она верно подмечает, что ирония в понимании Шлегеля близка к гегелевской трактовке, это «дух, раздираемый внутренней противоречивостью» (15, 81).

Если отбросить эту намеренно-негативную трактовку шлегелевского понимания иронии и сосредоточить внимание на более существенном в гегелевском истолковании иронии, то следует признать, что Гегель склонен ограничивать компетенцию иронии сферой нравственного сознания и даже более узко — совести. Естественно, что всякая попытка абсолютизации иронии не могла не вызвать протеста со стороны его олимпийской объективности. Романтики правы, видя значение иронии как момента диалектического движения духа, но они не правы, абсолютизируя этот момент.

Зольгер, как и все романтики, был чрезвычайно чужок к диалектике искусства. Это также вызвало живой интерес Гегеля, который в своей «Эстетике» сказал немало меткого о Зольгере. Общая зольгеровская концепция искусства близка Гегелю. Оба они, каждый по-своему, признают социальность искусства. Правда, Зольгер больше настаивает на идейной самоценности искусства и возражает против мнения, будто «искусство — только приготовительная школа то ли философии, то ли нравственности...» (29, 398). В подлинном искусстве достигается (по мнению Зольгера) взаимопроникновение сущности и явления; эстетику он рассматривает как учение о взаимопроникновении (и, следовательно, единстве) прекрасного и возвышенного, трагического и комического*. Когда Зольгер говорит о «хрупком прекрасном» как «внутреннем действии идеи в духе художника», т. е. как об объективном и субъективном, он близок Гегелю, но, когда он утверждает, что отличительная черта прекрасного та, что оно «целиком коренится в нашем реальном мире», он скорее ближе к знаменитому определению Н. Г. Чернышевского «прекрасное — это жизнь», чем к Гегелю. Гегелю не могли также не импонировать и такие пассажи зольгеровского «Эрвина», как утверждения, что, «подобно тому как прекрасное должно подчинить всю деятельность разума созданию понятий, задача возвышенного усматривается в пробуждении воли» (там же, 93).

* В письме к г-же Б. Зольгер разъясняет, что «противоречия ведут к различным противопоставлениям, из которых выходят различные виды и отношения реальной красоты» (29, 396).

ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ МИСТИФИКАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ

Июльская революция во Франции (1830) показала, что буржуазная революционность Европы (либерализм, по терминологии того времени) еще не исчерпала себя. Гегель, оповестивший в «Философии права», что революция невозможна ввиду «окончания духом своего крестного пути в истории», т. е. по причине собственного самопознания, оказался в положении лжепророка.

Сначала деятельность литературной фронды под именем «Молодая Германия» (Гейне, Берне, Мундт, Лаубе и др.), а затем выступления левых гегельянцев с их критикой религии и христианства укрепляли прусское правительство в мнении, что оно обманулось в силе и возможностях гегелевской мудрости. Правительству нужен был деятель иного масштаба и иного полета мысли. Свои поиски интеллектуальной поддержки прусская реакция остановила на Шеллинге.

1. «Новый» Шеллинг

Шеллинга 20—30-х годов нередко изображают как «великого молчальника», раздосадованного взлетом Гегеля. Даже если принять эту версию, все же следует признать, что Шеллинг замкнулся в гордом одиночестве не по своей воле: прошло его время. Гегель перерос его, а философия не пожелала остановиться на шеллингианстве.

Гегель развивал отдельные идеи Шеллинга его молодых лет, но с основательностью и последовательностью, которых Шеллинг не подозревал в своих идеях. Гегель предлагал рациональные следствия из Шеллинговых догадок и прозрений, развивая вполне особенную систему философии. Шеллингу гегелевские выводы из его философии тождества казались чудовищной нелепостью, но побороть Гегеля на философской почве он не мог*. Шеллинг прекратил полемику, как будто намечавшуюся в ходе переписки с Гегелем, после выхода «Феноменологии духа» (1807).

* Г. Гейне писал, что Шеллинг рассуждал о Гегеле как сапожник, который обвинял другого сапожника в том, что тот украл у него кожу и точал из нее хорошие сапоги.

Переехав в Мюнхен, он прочитал здесь в 1827 г. курс лекций по истории новой философии, в которых открыто выступил против гегелевской диалектики, используя аргументы, ставшие позже, после берлинских лекций (1841/42 г.), широко известными. Он читал также начиная с 1831 г. лекции по философии мифологии (которой он занялся примерно с 1815 г.), философии откровения и «позитивной философии», но эти лекции оставались событием местного, баварского, даже мюнхенского значения. Вскоре Шеллинг приступил к созданию новой философской системы, которая, как он думал, будет не только дальнейшим развитием его старой системы трансцендентального идеализма, но и большим шагом вперед в развитии философии и теологии одновременно. Эта новая система в основных чертах была намечена им уже к 1813/14 г. Ее зачатки можно видеть в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809). Один из современных исследователей недавно меланхолично назвал ее «неоплатоническо-патристическим синдромом Шеллинга» (см. 145). Первые итоги были подведены в рукописи «О божествах Самофракии» (1815). Но пока был жив могучий соперник, Шеллинг не решался обнародовать новую систему, ограничиваясь ее популяризацией в лекциях, и, как оказалось впоследствии, был прав: аргументы Гегеля могли звучать еще сильнее. После смерти Гегеля Шеллинг собирался опубликовать «Философию мифологии» (1836) и даже передал рукопись в издательство, но вскоре взял ее обратно: Гегель как неотвратимый рок довлел над его сознанием...

Альтенштейн пригласил Гегеля в Берлин, дав кафедру, покинутую Фихте (попутно он приставил к Гегелю в качестве соглядатая тайного советника И. Шульце). Эйхгорн, сменивший Альтенштейна на посту министра (1840), «открыл» Шеллинга и призвал его на кафедру, покинутую Гегелем, не представив к нему соглядатая. Альтенштейн считался либералом, Эйхгорн — реакционером*. Но оба они ошиблись в последствиях деятельности покровительствуемых ими мыслителей.

* К. Маркс в письме к Арнольду Руге (от 5 марта 1842 г.) называет Эйхгорна одним из «пройдох», «напыщенных мерзавцев», которого невозможно заставить «поверить, что существует вера в истину и духовные убеждения» (1, 27, 357).

Произошло то, что Шопенгауэр не без остроумия назвал «эпилогом к великому гегелевскому фарсу» («удивительно своевременное обращение господина фон Шеллинга от спинозизма в ханжество и состоявшееся вслед затем перемещение его из Мюнхена в Берлин») (62, 129) *. В Берлине же Шеллинг был избран в прусскую Академию наук (1842). Гегель этой чести так и не удостоился... После смерти Гегеля Шеллинг открыто выступил против своего бывшего друга. В предисловии к немецкому переводу сочинения Кузена «О французской и немецкой философии» (1834) он писал, что вся прежняя философия была лишь отрицательным началом его новой позитивной философии, а Гегель — «новый Вольф, опоздавший своим появлением в истории»; роль Лейбница, высекающего из своего интеллектуального кремня все новые и новые огневые идеи, он отводит себе (см. 78). Теперь, призванный в Берлин, он должен был опровергнуть этого «нового Вольфа» со всей силой свойственного ему творческого гения. А. Руге сообщил Фейербаху об этом знаменательном событии в письме от 11 февраля 1841 г., восклицая с некоторым недоумением: «Шеллинг против Гегеля!» Но Руге не знал всех обстоятельств идейной эволюции Шеллинга после 1807 г.

В знаменитой аудитории № 6 Берлинского университета, где еще недавно звучала вдохновенная речь Фихте, где читал лекции великий Гегель, раздался 15 ноября 1841 г. скрипучий голос «философского Калиостро» (определение Шеллинга, данное ему Марксом в письме к Фейербаху от 11 августа 1843 г.), пророка «христианской философии». Шеллинг объявил, что «его призвание требует от него, чтобы он забыл все зло, ему сделанное, и явился примирителем всех партий и всех противоречий в философии» (49, 99). Новое выступление на философской кафедре Шеллинга привлекло внимание европейской интеллигентной молодежи. Его слушала многочисленная интернациональная аудитория, привлеченная ореолом старой славы и новыми обеща-

* Ф. Меринг отметил, что Эйхгорн «поспешил пожертвовать свободой науки, поскольку она зависит от государства, т. е. академической свободой, чтобы удовлетворить домогательства церкви» (39, 51) (разумеется; подлинной академической свободой немецкие университеты не обладали и до «пожертвования» Эйхгорна).

ниями. Среди слушателей были Энгельс, Бакунин, Киркегор, Огарев, Руге, Савиньи, Катков, Буркхардт и др.

Шеллинговское отрицание рационализма и эмпиризма. «Великий Шеллинг» предстал перед изумленными слушателями откровенным гонителем эмпиризма, рационализма и материализма*, живым воплощением того, что Гегель называл «несчастливым» или «разорванным» сознанием. Уже в первой своей лекции Шеллинг объявил, что противопоставит отрицательной философии эмпиризма (т. е. материализма) и рационализма положительную философию мифологии и откровения, снабженную к тому же решительнейшей диалектикой. Энгельс, слушавший лекции Шеллинга, заметил, что Шеллинг сразу же пообещал слушателям в своей положительной философии «примирение веры и знания, философии и откровения». Это обещание выглядело актуальным: левое гегельянство только что произвело ревизию гегелевского и вообще классического немецкого философского наследства. «Жизнь Иисуса» Штрауса, «Пролегомены к историсофии» Цешковского, «Критика синоптиков» Бр. Бауэра были хорошо известны мыслящей интеллигенции, как и труды Фейербаха.

Первые лекции Шеллинга («Большое введение») были экскурсом в историю рационализма и эмпиризма Нового времени — «от Декарта до Гегеля». Этот экскурс он предпринимает в тех целях, чтобы установить, насколько рационалистские и эмпирические системы философии соответствуют цели философии, которая, по мнению Шеллинга, заключается в понимании и систематическом объяснении внутренней структуры вещей (*das allgemeinen Zusammenhangs*). Предшествовавшие ему, Шеллингу, системы, включая и систему Гегеля, не справились с этим объяснением. Причина конечной неудачи всех этих рационалистских и эмпирических систем философского знания заключалась в том, что они были логическими, а не историческими. Они навязывали свою логику миру и вследствие этого не согласовались с его подлинным содержанием.

* «Современник», редактируемый к тому времени Н. Г. Чернышевским, откликнулся на смерть мыслителя статьей «Шеллинг», посвященной главным образом философии откровения. В статье упоминается брошюра Освальда (Ф. Энгельса) «Шеллинг и откровение» (см. 49).

Историческими Шеллинг называет системы, признающие бога как начальную причину мира. Так как высшей формой религиозности является христианство, то цель исторической системы философии заключается в познании Христа *. Логические же системы философии, игнорирующие акт сотворения, являются априорными и негативными. Шеллинг с похвалой отзывается о Декартовом принципе сомнения (*Cogito ergo sum*), но отмечает, что в дуализме Декарта признается несогласуемость бытия и мысли, тогда как на самом деле они необходимо согласованы. Шеллинг полагал, что необходимость их согласования доказана уже в его ранней философии тождества. Точно так же подвергаются критике априорные, по его мнению, системы Спинозы, Канта, Фихте, Гегеля. Шеллинг не забыл разъяснение Гегеля о различии между его философией и философией Фихте. В полном согласии с критикой Гегеля он согласился с тем, что Фихте установил исходным пунктом философии взять трансцендентный субъект. Но Фихте не сумел обосновать тот необходимый тезис, что трансцендентный субъект должен быть субъектом онтологически независимым, а не рассматриваться только как гносеологический. Тем не менее Шеллинг здесь достаточно последователен, чтобы критиковать свою прежнюю философию тождества, считая ее также формой отрицательной философии. Он утверждает, что философия тождества отрицательна уже в силу того, что начинала не с эмпирического обоснования бога, а с чисто логического допущения его существования. Между тем ценность философии как раз заключается в таком эмпирическом обосновании, а это означает, что она должна быть озабочена подысканием подходящих аргументов в пользу бога — от действительности. Что касается гегелевской философии, то это архетип негативной философии. Гегель начинает с чистой мысли (с «чистого бытия», с «ничто») и кончает также чистой мыслью. Но такое начало философии противозаконно: чистой мысли не существует, это гегелевская спекуляция. Нель-

* Шеллингу было известно, что Штраус в «Жизни Иисуса» фактически «отменил» Христа, показав, что это один из мифов первоначальных христианских общин и доказательств историчности этой личности не существует. Шеллинг отвечал на это простой ссылкой на то, что обожествление «простого раввина было бы невозможно» (55, 7, кн. 2, 335). Это слабый аргумент.

зя не признать, что Шеллинг в этой части своей критики указывает на недостатки рационализма Нового времени, отмечая, в частности, ограниченные возможности этого, негативного по его определению, способа философствования.

Эмпирические системы философии Шеллинг относит также к роду негативного философствования. Это регрессивный эмпиризм, который не признает бога как исходный пункт всякого движения и размышления (философствования).

Критика гегелевского рационализма. Переходя непосредственно к Гегелю, Шеллинг утверждал в своих лекциях, что в системе Гегеля раскрылся резонерский «дух Просвещения» с его культом разума. Этот резонерский дух — свидетельство не мощи и возможностей мышления, как думали философствующие резонеры, а его философской односторонности. Задача философии откровения — преодоление этой односторонности.

Гегель и гегельянце стремятся представить абсолют как бы своей собственностью, чтобы проникнуть внутрь его и расположиться там как у себя дома, причем с помощью только логических средств. Но уже это намерение говорит о том, что они искажают смысл и сущность абсолютного. Абсолютное иррационально, оно может быть схвачено и выражено только путем интеллектуального созерцания и откровения. Старая идея Шеллинга об интеллектуальном созерцании, т. е. о непосредственном интуитивном постижении истины вне опосредованного знания, с помощью средств логики была оставлена теперь новыми аргументами. Это были аргументы, скорее, от мистики, чем от той рационалистической философии тождества, которая блистала, хотя и в спекулятивном виде, в изображении Шеллинга в конце XVIII — начале XIX в. Он без конца повторяет бессодержательные рассуждения, взятые напрокат у Я. Бёме, о преодолении «темной», бессознательной воли «светлой», божественной волей, противопоставляет сознательному мышлению бессознательную волю, инстинкт, который «более истинен», и т. п. Все эти определения, очень напоминающие шопенгауэровские спекуляции с волей, Шеллинг рассматривает в качестве достаточного основания для возвеличивания его учения как абсолютного знания абсолюта (бога). В общем, Шеллинг не желал уступить ни Гегелю, ни кому-либо

чести быть единственным истолкователем и хранителем тайн*. В отличие от своего друга, а затем и идейного противника он предлагал достичь знания Абсолюта не логическим, а иррациональным путем, где логическому оставалось небольшое место. Шеллинг хорошо запомнил высказывание Гегеля, что систему может опровергнуть лишь более научная в своей основе система. На почве рациональной науки опровергнуть Гегеля ему трудно. Опровержение гегелевской системы он решил добыть на почве религии и мистики.

Аргументация Шеллинга сводилась к следующему.

Нечто ускользающее от рационального познания более сущностно и более существенно, нежели то, что доступно человеческому разуму, опирающемуся на логические критерии знания. Философия должна предпочесть это нечто своему традиционному предмету, т. е. сферу иррационального сфере рационального. Изучение сферы рационального — прерогатива отрицательного философствования. Изучение сущности и свойств иррационального — прерогатива положительного философствования.

Гегель был убежден, что дух, всеобщее, абсолютное, подвластен рациональному диалектическому методу его логики. Шеллинг считал это ошибкой; он взывал к иррациональному содержанию абсолюта. Гегель искал разумного смысла бытия, Шеллинг предлагал согласиться с исконным неразумием этого мира.

Шеллинг утверждал, что Гегель не понял его ранней философии тождества. Это была, утверждал Шеллинг, первая философия (*Philosophia Prima*). Она являла собой лишь одну, и притом не самую важную, часть более всеобъемлющей системы, негативную, так сказать, сторону второй философии (*Philosophia Secunda*). Гегель же, по словам Шеллинга, «выдвинул негативную философию в качестве абсолютной», подтвердив тем са-

* В памфлете «Шеллинг и откровение» Энгельс заметил, что «если Шеллинг действительно обладает той «прямотой и искренностью», которыми он хвастает, если он действительно искренно убежден в том, что он утверждает о Гегеле, и имеет основания для этого, то пусть он докажет это опубликованием своей переписки с Гегелем, которая, как говорят, находится в его руках или опубликование которой только от него зависит. Но тут-то — уязвимое место Шеллинга» (I, 41, 179). Энгельс оказался прав в своей интуиции (см. 20, 2).

мым, что он лишь поверхностно схватил суть шеллингианства, поэтому его систему следует рассматривать как систему ограниченную и даже не философскую в позитивном смысле слова. В общем, как иронически передавал Энгельс мысль Шеллинга о Гегеле, «ничего хорошего у него не получилось, так как он захотел половину философии превратить в целую» (2, 390). Шеллинг в своих лекциях всячески подчеркивал творческую немощь своего противника, законченное выражение которой он обнаружил в гегелевских «Лекциях по истории философии». Разумный подход к гегелевскому шедевр был невозможен для Шеллинга отчасти потому, по-видимому, что в заключительных разделах «Лекций» была дана убийственно отрицательная характеристика претензий философии тождества, т. е. самого Шеллинга.

Гегелевский рационализм, утверждал Шеллинг в своих лекциях, несостоятелен уже в силу своей ориентации на разумное, т. е. конечное. Шеллинговская же философия сильна своей обращенностью к бесконечному, которое в его наличном бытии (*das Das*) неразумно в гегелевском смысле, оно иррационально, следовательно, и средства познания этого наличного бытия должны быть иррациональны. Шеллинг утверждал, что существует исконный антагонизм между иррациональным и рациональным в разуме, хотя их обоюдное существование и обусловлено одной первопричиной — богом.

В этой связи Шеллинг, полемизируя не только против Гегеля, но и против Канта, утверждает, что «содержание науки чистого разума совершенно беспредметно» (там же, 411). Взгляд Шеллинга сводился к признанию, что содержание разума следует «признать потенциальным» (там же, 404). Шеллинг должен был показать, каким образом потенциальное содержание разума становится действительным содержанием; он предлагает нечто еще более невразумительное, чем это было у Гегеля. По мнению Энгельса, это было шагом назад по сравнению не только с Гегелем, но и с Кантом, ибо последний допускал воздействие мира вещей в себе на человеческую чувственную способность. Конечно, Шеллинг не всегда не прав в своей критике диалектики Гегеля. Еще раз подтверждается методологическая ценность мысли В. И. Ленина о диалектическом материализме, который лишь выигрывает от критики

одним идеалистом другого. Так, Шеллинг верно утверждает, что Гегель конструирует реальный мир из идеи мира, в то время как результатом логического процесса мысли не может быть что-либо иное, как все та же идея мира, выраженная на языке логики, — верная или неверная сама по себе — это уже другой вопрос. Логика не может породить ничего другого, кроме логики. Другое возражение Шеллинга: «нельзя понять, почему в системе «Энциклопедии» логика предпосылается всему остальному, вместо того чтобы животворным образом пронизывать весь цикл» (там же, 389) — верно лишь отчасти. Гегель действительно предпосылает логику всему остальному, но поскольку диалектика для него «сам себя конструирующий путь», то этот конструирующий путь пронизывает всю систему, хотя и не всегда животворным образом.

Не лишено остроумия и замечание Шеллинга, что у Гегеля развитие абсолютного субъекта-объекта заканчивается достижением абсолютной истины; но, говорит Шеллинг, на этой стадии Субъект-Объект необходимо должен предаться самосозерцанию, а это, заключает Шеллинг, есть не что иное, как интеллектуальная интуиция, отвергнутая Гегелем в принципе.

Шеллинг приходит также к выводу, что «объективная логика совсем не может у него (Гегеля. — В. М.) иметь места, так как последняя есть натурфилософия, которую он выбросил из своей «Логики»» (цит. по 2, 420). В этой мысли Шеллинга есть элемент рационального: действительно объективная диалектика не может не быть связанной с данными естествознания (в форме натурфилософии у Шеллинга). Но это критическое отрицание гегелевской логики можно направить и против Шеллинга. В его системе натурфилософия в силу своей спекулятивности и неорганичности отношений с естествознанием на место объективной логики предмета ставит логику спекулятивного философа. Это было замечено сразу же, как только были прослушаны первые лекции. У Шеллинга, по замечанию Л. Фейербаха, диалектика не имеет даже тех оснований, какие Гегель нашел для нее, и оказывается средством для философствующего субъекта «утверждать или отрицать все, что угодно, — безразлично — верно это или неверно, имеет смысл или бессмысленно, сообразно разуму или ни с чем несообразно» (52, 1, 209).

Шеллинг прав, когда указывает, что в гегелевской диалектике нет места природе, но он глубоко заблуждается, когда уверяет, будто исследование природы может быть развернуто только на основе его положительной философии. Ведь в этой позитивной философии он сообщал о природе лишь спекулятивные фразы. Да и что могла сообщить иное «позитивная философия веры»? (2, 419). Тем самым его попытка выйти из затруднений своей старой натурфилософии оказывается беспомощной теологической версией предметного мира.

На место гегелевской «феноменологии духа» он предлагает свою конструкцию последовательных ступеней развития духа.

Положительная философия Шеллинга. Шеллинг утверждает, что ошибка всех влиятельных систем философии Нового времени заключалась в том, что их создатели, будто сговорившись, искали для мира (бытия) необходимую причину. Но суть дела заключается в том, что мир не имеет необходимой причины. Мир существует благодаря свободной воле. Положительная философия в отличие от отрицательной имеет дело не с отвлеченными понятиями, а с действительным миром, берет его в качестве исходного пункта, поэтому она и историческая, и эмпирическая одновременно. Уже отсюда видно, что у Шеллинга сложились в это время, мягко говоря, довольно своеобразные представления об историзме и эмпиризме. Это впечатление не только не рассеивается, но усиливается при ознакомлении с его последующими рассуждениями. Оказывается, что бог, этот бесконечный субъект позитивной философии, по своей свободной воле производит объективность, воплощаясь в различные формы конечного бытия, в природе и в истории. Он разворачивается от чистой недетерминированности к самодетерминации, но эта самодетерминация не может быть отражена в логике необходимого движения понятий.

Исходным пунктом развития мира является не чистое бытие, как у Гегеля, а трансцендентный, «онтологически независимый» субъект бытия, бог. Этот Субъект сначала существует в себе, затем по своей свободной воле объективируется, самореализуется в собственном акте творения (в себе и вне себя), превращаясь в Субъект-Объект.

Таким образом, бог, или трансцендентный субъект,—

реальность, которая предшествует всем возможностям творения. Но он одновременно и дух, который может свободно реализовать все заключенные в нем возможности (потенции). Бог конструирует и собственное (бесконечное) бытие, и реальное (конечное) бытие.

Эта теологическая спекуляция служит для Шеллинга основанием утверждать, что он основал свою философскую систему на «свободе», а не на «логической необходимости». Шеллинг настолько входит в роль вдохновенного свыше пророка, что противопоставляет божественность этой свободы необходимости, устанавливаемой разумом.

«Трансцендентный субъект» движется от чистой потенции бытия к актуальному бытию. Структура этого актуального бытия, или конечной реальности, а также всего процесса познания образуется благодаря трем онтологическим принципам — субстанции, причине и духу, источником которых опять-таки является бог. Шеллинг разъясняет, что эти «принципы» идентичны соответственно богу-отцу, богу-сыну и богу-духу святому в христианской традиции. Он подчеркивает, что его философия вполне христианская.

Актуальное бытие, по Шеллингу, возникает тогда, когда эти три божественные причины (или принципы в философии откровения) определили его возникновению из божественного бытия — сначала как субстанции, затем как причины, потом духа. Кульминацией творения является появление человека как конечного духа. Шеллинг объявляет актуальное бытие материей. Материя как предметно-чувственный мир является конкретной природой. Продуктом конкретной природы является конечный дух, который в своем развитии вызывает к жизни абстрактную идею. Вслед за тем появляется и «самопознающий себя дух». В какой-то мере здесь, на спекулятивном языке философии откровения, угадан порядок появления духовного из природного, хотя природное, как и у Гегеля, — ступень развития более богатого содержания (бога — у Шеллинга). Вводя этот порядок, Шеллинг как бы соглашается с естествознанием, но тут же заключает, что все это элементарно. Из этой элементарности, по его словам, не выведешь ничего философски значительного. Высшее знание принадлежит другому порядку вещей.

«Решительнейшая диалектика». Естественно, что

Шеллинг, настаивавший на чистой спекулятивности гегелевского метода, должен был, и он это сделал, объявить свой метод эмпирическим по своему происхождению. Он выставляет тезис, что его позитивная философия по методу является формой эмпиризма(!), а по способу изложения — прогрессивной. Это дает ему возможность объявить предшествующий эмпиризм регрессивным. Однако в защиту прогрессивности своего способа изложения Шеллинг не может привести сколько-нибудь убедительного аргумента, за исключением указания, что в исходном пункте его философии находится сам господь бог.

Гегель выбросил, в сущности, бога из своей логики. Шеллинг использует диалектическую идею о раздвоении единого и триадическом пути развития в целях подкрепления своей философии откровения. «Бог», как единая первопричина, раздваивается у него на основание и существование, а затем по своей свободной воле возвращается к себе, примиряя свои же противоположности. Фейербах имел поэтому право писать о *Philosophia Secunda* Шеллинга как об изуродованном теософией гегельянстве (см. 52, 1, 207).

Теософский характер построений позднего Шеллинга подтверждается и сложившейся у него к этому времени новой теорией мифа. Шеллинг утверждает, что в мифах древних народов и в мифологическом элементе современного ему сознания открываются грани божественной сущности. Мифология древних — предшественница христианского откровения как высшей формы постижения бога. Как отметил Энгельс, «философия мифологии и откровения конструируется как нечто необходимое...» (1, 1, 483).

Шеллинговское различие отрицательной и положительной философии имеет некоторое историко-философское значение. Гегель, как мы видели выше, решительно критиковал резонирующую и отрицательную диалектики. Он показал, насколько далеки резонеры и «негативисты» от уразумения положительной, т. е. рационалистическо-идеалистической, диалектики. В ответ на это Шеллинг замечает, что диалектический метод его философии тождества был методом формы. Гегель же распространил этот метод и на содержание и в результате пришел к пустопорожней диалектике понятий, которая никак не может быть позитивной.

«Разрушительная» и формализованная, «мертвая» диалектика Гегеля есть «априоризм эмпиризма». Эта априористическая диалектика по видимости интересуется не формой, а сущностью, постоянно носится с вопросом Was? (что?). Но в действительности она имеет дело не с сущностью, ибо принимает за сущность понятие, т. е. форму. Шеллинг готов даже признать, что гегелевская логика имеет контакты с миром чувственного опыта. Она по преимуществу спекулятивна, но не совсем бесплотна. Но эта диалектика если и схватывает реальное бытие, то частично и к тому же не самое существенное в бытии. Шеллинг утверждает, что диалектика Гегеля есть логическое продолжение диалектики Аристотеля, который видел ее назначение в познании вероятного, возможного. Гегель, следуя Аристотелю, имеет дело с возможным, но не с действительным. К тому же гегелевская диалектика обращена к прошлому мысли, а так как мысль не есть прошлое или, вернее, не есть только прошлое, то такая диалектика саморазрушительна.

«Решительнейшая» диалектика есть диалектика, которая опирается на признание мировой первоосновы бытия (zu den Mütten) и адекватно воспроизводит содержание этого, как и всякого другого, бытия (существования). Это позитивная диалектика, обнимающая прошлое, настоящее и будущее. Но все это лишь шеллинговская прокламация.

Категории этой диалектики Фейербах метко назвал онтоотеологическими понятиями. Это туманные образы и метафорические выражения Шеллинга, но не рационально обоснованные понятия; образы Шеллинга (хотя он и не желает признать это) связаны с представлением о возможном бытии, несмотря на все его столь суровое порицание гегелевской диалектики как диалектики возможного. Шеллинг не заметил к тому же (или не захотел увидеть), что у Гегеля категория возможного является альтернативой категории действительного и каждая из этих категорий понятия — понятие лишь в свете другой; возможное у Гегеля связано с реальным бытием, в то время как у Шеллинга — с существованием несуществующего. Исходный пункт мышления у Шеллинга — «чистое существование» (das blosse Existieren) — отличен от гегелевского чистого бытия ничто лишь терминологически. Связанное же с ним понятие

«случайной необходимости», с помощью которого Шеллинг пытается оправдать свободу «чистого существования» все того же бога, подозрительно похоже на обычную бессмыслицу.

Уже Фейербах заметил в письме к К. Марксу, что Шеллинг со своим «чистым существованием» «отделяет существование от существующего, раздваивает необходимо существующее на необходимость и существование, объясняет дух из духа, свободу из произвола» (52, 1, 208). Если бы Фейербах мог заглянуть в идеалистические философские требники XX в., он увидел бы, что Шеллинг предвосхитил приемы экзистенциалистского философствования, в том числе и отдельные категории.

Основные категории шеллинговской диалектики — потенция и акт. Фактически это старые, заимствованные из аристотелевской логики категории возможности и действия (потенциальное и актуальное бытие у Аристотеля). Гегель, следуя Аристотелю, ограничил сферу возможного. Еще во времена «Феноменологии духа» (1807), полемизируя против Шеллинга, он утверждал, что для обозначения идеального и реального подходят понятия в-себе-бытия и для-себя-бытия. В туманных образах отстаиваемой Шеллингом интеллектуальной интуиции исчезали, по мнению Гегеля, точные понятия философии, не говоря уже о том, что оставался невыясненным механизм перехода понятий. Позднее в «Лекциях по истории философии» он заметил о шеллингианстве, что это не философия, а религиозная поэзия и как «поэзия качается между всеобщностью понятия и определенностью, безразличием образа; она — ни рыба ни мясо, ни поэзия ни философия» (18, 11, 483).

Шеллинговское представление о потенциях очень скоро стало притчей во языцех. Фейербах писал, что для Шеллинга «дух — потенция бессмыслицы» и утверждал, что Шеллинг «не может выставить двух слов без того, чтобы одно не упразднило другое» (52, 1, 206). А. Тренделенбург заметил со своей стороны, что Шеллинг, предлагая принять «чудовищно-странное учение о потенциях», решился на алогизмы, побившие рекорды алогизмов Гегеля*. В самом деле рассказы Шеллинга

* Куно Фишер обыграл идею известного анекдота об учителе и учениках, когда писал: «Особенно часто Шеллинг повторяет уче-

о переходе потенции в акт весьма смахивают на схоластические пассажи Дунса Скотта и Фомы Аквинского; к тому же у него, как и у средневековых схоластов, все зависит от божественной воли, каковую он может изображать как ему вздумается.

Документом отрицательной реакции левого гегельянства на лекции Шеллинга были также знаменитые памфлеты Энгельса «Шеллинг и откровение» и «Шеллинг — философ во Христе», опубликованные в том же 1842 г. под псевдонимом Освальд. Но Шеллинга не приняла и присяжные теологи. Глава тюрингенской школы Ф. Х. Баур прямо назвал шеллинговские лекции по философии откровения галиматьей. Это мнение, иногда выражавшееся в более осторожной форме, было господствующим в XIX в. Так, Э. Гартман видел в философии позднего Шеллинга неудачную попытку объединить Гегеля с Шопенгауэром. Известный историк философии Целлер считал, что Шеллинг своей «последней системой» не смог оказать какого-либо влияния на последующую мысль. Но современные почитатели «великого старца» стремятся представить теоретические самопохороны Шеллинга апофеозом подлинной философии.

Пауль Тиллих утверждает, что современная философия и теология обязаны отдать должное Шеллингу, открывшему перед ними новые горизонты (см. 60, 162). В современной западногерманской философии К. Тиллитич представляет точку зрения, согласно которой наступают времена «возрождения Шеллинга», история философии должна в конце концов признать именно Шеллинга, а не Гегеля «подлинным предтечей постидеалистической философии» (см. 144). Идея «назад к Шеллингу», по-видимому, весьма популярна у нового поколения «франкфуртцев». Так, Ф. Шмидт «указывает» на связь между шеллинговской критикой гегелевской диалектики и материалистической диалектикой. Путь от идеализма к историческому материализму лежит, по его мнению, через Шеллинга и Фейербаха, а не через Гегеля и Фейербаха (см. 148). Этот взгляд разделяет Ю. Хабермас, один из видных идеологов современной франкфуртской школы социальной критики. Небезын-

ние о потенциях и все снова старается изложить его, очевидно забываясь о том, чтобы уяснить его не только ученикам, но и самому себе» (55, 759).

тересно, что Ю. Хабермас увидел в Э. Блохе и его «философии надежды» «марксистского Шеллинга».

К. Ясперс в последних своих работах восхищался многосторонней ученостью Шеллинга — теолога, философа, юриста, медика, теоретика искусства. В любой области Шеллинг, по его словам, дал импульсы последующей мысли. В изображении М. Хайдеггера Шеллинг — творческая личность, в своей философии откровения он ни много ни мало как «разрушил объективную реальность». Гегель же (в изображении Хайдеггера) не больше чем искусный систематизатор, заурядная личность, у которой в сильнейшей мере проявилась лишь «воля к системе». Шеллинг проник в абсолютное, Гегель же без конца объяснял абсолютное, хотя не понимал его смысла. Конечно, хайдеггеровская апологетика «творческого» Шеллинга за счет «догматического» Гегеля неисторична и легко побивается фактами, но она симптом времени (см. 111).

Стремление возвысить Шеллинга за счет Гегеля неосновательно уже потому, что созданная Гегелем рационалистическая идеалистическая диалектика оказалась крепким орешком, непосильным для идеалистического иррационализма, включая и позднего Шеллинга.

2. Диалектика «экзистенции» С. Киркегора

Среди слушателей лекций Шеллинга в Берлинском университете вместе с Энгельсом, Бакуниным, Буркхардтом, Огаревым и другими был 28-летний магистр философии из Копенгагена Серен Киркегор (1813—1855).

Отрицание «бездушной» диалектики Гегеля. По своему стилю мышления Киркегор был близок к Шеллингу, но он расходился с ними в понимании природы и задач философии; тем более ему претил гегелевский панлогизм. Его скорее можно было бы отнести к соратникам Фейербаха по философской антропологии, если бы не идеалистический иррационализм, пронизывающий его взгляды на человека. Впрочем, Киркегор был мало с кем согласен и по свойствам своего характера, и по свойствам своей философии. В свои студенческие годы Киркегор изучал философию Гегеля, в особенности его философию права. Первый литературный опус Киркегора «Из записок еще живущего» (1838) подтверждает,

что он еще не вполне освободился из-под гипноза идей Гегеля («великая попытка Гегеля началась с ничто»). Известное влияние на критическое отношение Киркегора к Гегелю оказали профессора Копенгагенского университета Сибберн и Мюнстер, привлечшие его к сотрудничеству в журнале «Персей». В свои зрелые годы копенгагенский мыслитель считал гегелевскую систему ничем не подтверждаемой спекуляцией, и не только потому, что его не удовлетворяла отвлеченность формул «абсолютной» диалектики. Это, по его словам, вообще «неуместное философствование» о духе, ибо дух рассматривается вне человеческого существования. Гегелевская всеобщность разума — «не больше чем абстракция» (121, 42). Гегель возится с какой-то выдуманной им духовной реальностью. Но единственная подлинная реальность — это субъективная реальность человеческого мира, которая и есть логика*. Реальность вне субъекта — лишь возможность, да и то сомнительная, ибо для субъекта невозможно перевоплощение в эту другую реальность, он всегда в себе. Гегель же объясняет «домом субъекта» то, что глубоко чуждо человеку как субъекту чувства и мысли. Можно предположить, что Гегель, если бы он имел возможность прочитать киркегоровские сочинения, включая «Дневник обольстителя», с гораздо большим основанием мог назвать все эти субъективистские рассуждения «неуместной философией».

Признание внешнего мира в качестве философской предпосылки объяснения человеческого существования Киркегор считал далеким от истины, как далеки были, по его мнению, и объяснения действительности в понятиях мифического гегелевского абсолютного духа. У Гегеля, как и у материалистов, превалировало абстрактное представление о реальности. Гегелевское бытие, утверждал Киркегор, — это мысленное бытие, взятое вне человеческого существования, и, следовательно, род «безответственного панлогизма», возрождение старого учения об универсалиях. К тому же особенностью геге-

* Т. Адорно в одной из работ, посвященных Киркегору, заметил, что смысл философии Киркегора — в абсолютизации Я. Это верно, но это то, что есть у Киркегора общего с любой формой субъективного идеализма, в том числе и с такой классической формой, как фиктизм. Особенность его философии — в «экзистенциализации», а точнее, иррационализации этого абсолютизированного Я.

левского представления об этом мысленном бытии является крайняя, отнюдь не диалектическая, противоречивость, сумбурность представлений. В чем причины этой сумбурности? В отождествлении духа с человеческим мышлением, что является очевидной и непоправимой ошибкой. Человеческий дух и дух вообще (т. е. бог) — это разные вещи. Насилием Гегеля над истиной является, по мнению Киркегора, и навязывание человеческому Я мыслительной пытки под видом «научной» диалектической логики. В этой логике нет чего-либо научного. Гегелевская логика — разнузданная спекуляция, и по этой логике могла развиваться только мысль самого Гегеля. Никто и нигде в мире не мыслит по ее законам. И понятно почему. Подлинное бытие — это бытие человека, его существование в мире, все остальное неподлинно. Придать подлинность существованию чего-либо вне человека — пустая затея. Это абстракция от подлинного бытия, которую нельзя изобразить к тому же с помощью какой бы то ни было рациональной логики.

Бытие как существование человека в первую очередь чувственное существование, а не логическое: человек не только и не столько мыслит, сколько переживает что-то, стремится к чему-то, страдает о чем-то. Человека надо воспринимать в его этической субъективности. Человек не может быть абстрактной идеей, и всякие рассуждения о конкретности вне человека абсурдны. К сожалению, немецкие философы фактически игнорировали этическое начало человеческой личности. В одном из своих эссе Киркегор замечает, что во взаимоотношениях конкретного мужчины и конкретной женщины больше философского смысла, чем в абстрактно-логических рассуждениях вообще и ни о чем.

Это конкретно-чувственное существование не несет, однако, в себе чего-то строго осмысленного, его нельзя назвать и воодушевляющим, поскольку в бытии в целом нет ничего осмысленного.

Бессмысленность бытия, оканчивающегося «конкретной смертью», вызывает в субъекте эмоции и настроения отрицательного порядка, вплоть до страха и отчаяния. Полноценное внутреннее «олимпийское» управление этими эмоциями невозможно. И дело здесь не в возможностях субъекта, а в природе, онтологической сущности его сознания. Сознание субъекта — это прояв-

ление абсолютного, вечного, находящегося вне субъекта. Императив субъективного познания заключается не в том, чтобы противодействовать абсолютному в относительном (субъективном), а в том, чтобы содействовать ему, помогая раскрыться полнее. За абсолютное надо признать не логическую абстракцию Гегеля с его абсолют, а бога. Почему бог должен быть богом страха и отчаяния, Киркегор не мог объяснить вразумительно. Киркегор последователен по-своему, когда призывает верить свою судьбу богу, но этот призыв основан на непоследовательном, случайном исходном пункте всей его системы и всего его образа мышления. Он предлагает строить «истинное мышление» и «истинную философию», отменяя спекулятивные понятия рационально-ограниченного ума с его «неподлинными» логическими константами мышления. Датский философ ополчается и на гегелевское понимание истины, называя абсолютную истину «берлинской выдумкой». Истина может быть только субъективной, ибо ее единственным источником является субъективное восприятие. Истина принадлежит субъекту, а не объекту, а тем более не мифическая «абсолютная истина».

Вся диалектика Гегеля, по смелому определению Киркегора, является сплошным рационалистическим очковтирательством, свойственным не только ему, но и немецкому идеализму вообще, у которого за видимостью «объективного спокойствия... скрыто отчаяние мысли» (35, 290). Понятно, что в таком случае «очковтирательскими» являются и центральные понятия гегелевской диалектики, понятия противоречия, необходимости, свободы, становления, отрицания и т. п.

Правомерен вопрос: чем же ценна диалектика самого Киркегора? На наш взгляд, ответ может быть следующим: в этой форме субъективной диалектики остро поставлена проблема ограниченности идеалистическо-рационалистического диалектизирования. Но преодоление этой ограниченности пошло к Киркегору более чем экстравагантными путями. Это видно, в частности, в его концепции диалектики.

«Диалектика души». Киркегор трансформирует реальную проблему соотношения объективной и субъективной диалектики в проблему отношения гегелевской диалектики к сократовской диалектике. Он объявляет себя сторонником диалектики сократовского образца.

Это, по его словам, «качественная» диалектика в отличие от «количественной» гегелевской. Несколько видоизменяя действительный исторический характер Сократовой иронии, Киркегор определяет эту форму диалектизации как патетическую, т. е. пронизанную внутренним пафосом. «Патетическая» диалектика имеет дело с чувствами, эмоциями, а не с вымученными спекуляциями и абстракциями логического мышления. На место «отчаяния мысли», характерного для немецкой философии, надо поставить «отчаяние личности» — этот подлинный исходный пункт всякого философствования. Патетическая диалектика имеет своим предметом то, что должно быть предметом всякого философствования, — человека. Но какого человека подразумевает Киркегор? Он принимает во внимание, и это следует подчеркнуть, сконструированное им некое абстрактно-чувствующее существо, ибо практически социальная природа человека находится вне его диалектики.

Киркегор разъясняет смысл этой диалектики в связи с понятием иронии, которое действительно берет свое начало от Сократа. Ирония — исходный пункт сократовской диалектики. Сократ, говорит Киркегор, живет с иронией, учит с иронией и умирает, иронизируя. Но что такое ирония? «Ирония, — отвечает Киркегор, — есть путь отрицания», «бесконечное отрицание» (120, 339). Киркегор в своей трактовке иронии не желает быть метафизичным. Он порицает Зольгера за стремление к более субстанциональной, т. е. объективно-идеалистической, версии иронии, называя его «метафизическим рыцарем негативного», хотя и отмечает определенное родство зольгеровского и собственного понимания иронии (см. 122, 315).

Киркегор полагает, что ироническое отрицание не тождественно и гегелевскому отрицанию отрицания; его не следует принимать в качестве абсолютного диалектического средства. Это «человеческое средство отрицания». Но Киркегор вынужден признать, что ирония «ограничена» (см. 120, 338). Диалектика не может ограничиваться иронией. Надо идти дальше. Но какими путями? Осознание Киркегором ограниченности иронической диалектики не является делом каких-либо позитивных результатов. Он не смог разработать конструктивной диалектики. Диалектика Киркегора, претендующая на эвристическое значение, деструктивна. Субъективи-

стская критика против «пустой» гегелевской абстрактности не была подкреплена какими-либо позитивными результатами и не избавила эту форму диалектизирования от метафизичности. Метафизичность видна уже в том, что Киркегор тяготеет к мышлению в антитезах «или — или». В этих антитезах Киркегор видит диалектические противоположности. Подлинная диалектика, утверждает он, — это приверженность к «абсолютным различиям» в движениях человеческой души. Но логику этих «абсолютных различий» он не мог развить. К тому же оказывалось, что последовательность различий установить невозможно. Киркегор называет эти различия необходимыми, но не в состоянии объяснить происхождение этой необходимости. Различия появляются необъяснимым образом — как случайные состояния мятущегося сознания индивида. И тогда оказывается, что это вовсе не диалектические антитезы. В них нет движения, нет взаимопереходов, взаимопроникновения. Киркегор приписывает эти антитезы человеческому Я в том его состоянии, когда «душа остается наедине сама с собою», обладая, таким образом, антитетическим мышлением. В этом смысл его особой приверженности к парадоксам — как особому средству «диалектической техники». Но приписываемые мышлению дихотомические противоположности оказываются мертвыми, в них нет переходов, они не могут двинуться, чтобы передать себя (в измененном виде) дальше; многогаммная динамика диалектического развития не схватывается этой конструкцией.

Диалектику Киркегора можно понять как диалектику сознания, сдвинутого с рационального восприятия мира в мир субъективных, подчас алогичных и даже смутных переживаний. Субъект, сталкиваясь с противостоящим его внутреннему Я миром, начинает случайным образом безысходную полемику с этим враждебным ему миром. Он страдает от несовершенства мира, его сознание антитетически раздваивается. Киркегор утверждал, что Гегель не смог схватить диалектику духовной жизни индивида, но эта жизнь неподвластна и диалектике киркегоровской экзистенции. Он утверждает, что противоречия, присущие мышлению индивида, устранить невозможно, ибо расщепленность сознания есть сущностная истина существования субъекта во враждебном мире. Казалось бы, весьма серьезный ар-

гумант в пользу необходимости переноса центра тяжести на изучение внешнего мира. Но Киркегор проходит мимо этой возможности. Он признает, что никакая философия не может способствовать обретению индивидом цельности духа: это возможно только в религии. Личность обретает себя тогда, когда вступает в непосредственную связь с вечной силой (см. 35, 296). Счастье индивида возможно только во Христе, в индивидуальной, так сказать, христолюбви, в живом опыте христианского учения — таков его категорический императив. Правда, Киркегор оговаривается, что этот опыт трансцендентен историческому христианству, он проповедует чистый гуманизм (*reine Menschheit*), но это мало что меняет. Киркегор, таким образом, приходит к тому же, к чему пришел и Кант, — к обращению к религии, хотя аргументы в пользу этого обращения у него несколько иные. Гегель склонялся к тому, что освобождение индивида возможно в обществе и через общество (независимо от того, что его концепция общества была неудовлетворительной). Киркегор замкнул человека на самом себе, в его внутреннем мире и потому был еще более далек от понимания путей человеческой эмансипации. Гегель не подозревал о Киркегоре, но он догадывался о возможности философско-субъективистской интерпретации сознания личности, когда заметил в «Феноменологии духа», что *«это — несчастное, раздвоенное внутри себя сознание...»* (18, 4, 112). Киркегор — первый философ этого «несчастливого сознания».

КАНТИАНСКИЕ КОНТРАРГУМЕНТЫ

1. Нигилизм Шопенгауэра

Артур Шопенгауэр (1788—1866) в молодости романтик, друг Фр. Шлегеля и В. Тика. Он объявил себя философскому миру в 1818 г. публикацией труда «Мир как воля и представление». В то время мало кто обратил внимание на это событие в философии, а тем, кто познакомился с книгой Шопенгауэра, она показалась малооригинальным перепевом Канта.

Шопенгауэр стал популярным философом позднее, когда в 50—60-х годах в него поверила немецкая «обра-

зованная публика». Как отмечал Энгельс в старом предисловии к «Анти-Дюрингу», в Германии в это время получили распространение «приноровленные к духовному уровню филистера плоские размышления Шопенгауэра...» (1, 20, 368). Что касается самого Шопенгауэра, то он считал себя гениальным мыслителем, и это облегчало ему тяжелое бремя жизни, в том числе отчужденность от официальной университетской философии.

Конфликт между Гегелем и Шопенгауэром начался с их личного столкновения в 1820 г. Шопенгауэр добился права прочитать вступительную лекцию в Берлинском университете. Гегель, будучи главой кафедры философии, пришел послушать эту лекцию и принял участие в ее обсуждении. Его решение было отрицательно. Вопрос был решен неблагоприятно для Шопенгауэра, он не стал преподавателем философского факультета. С тех пор слова *профессор философии* стали для Шопенгауэра синонимом непонимания философии.

Филиппики против Гегеля. В критике Шопенгауэром Гегеля следует различать два момента: личную неприязнь к великому мыслителю, неприязнь, выражавшуюся подчас в диких формах озлобленной ругани, и концептуальную критику, в которой все гегельянское отбрасывается с порога, но которая тем не менее позволяет объяснить многое существенное в философском мирозерцании обоих мыслителей.

Влияние Гегеля росло, Шопенгауэр наблюдал это с резкой озлобленностью. Один эпизод характеризует это достаточно красноречиво. Датская академия наук отклонила присланный на объявленный ею конкурс сочинение Шопенгауэра по этике, дав о ней нелестный отзыв. В этом же отзыве, как нарочно, академия, намекая на шопенгауэровские выпады против Гегеля, назвала Гегеля великим философом. Шопенгауэр же был оценен как автор неудачного трактата по этике. Возмущению Шопенгауэра не было предела!

После смерти Гегеля Шопенгауэр, как и Шеллинг, нашел своевременным свести счеты с «господином невеждой». В отличие от Шеллинга, критиковавшего Гегеля в более или менее академической манере, Шопенгауэр дал волю своему озлоблению. Его писания в этом смысле — букет оскорблений в адрес «зловредного чело- века, совершенно расстроившего и испортившего голову

целому поколению» (62, 148)*. Выражения, вроде «дерзкий пачкун нелепостей», «губитель умов», «софист нашего века», «плоский, бездарный, отвратительно-противный, невежественный шарлатан, с беспримерной наглостью размазывавший нелепицу и бессмыслицу», не смогли очернить личность Гегеля, но дали понять кое-что в образе мыслей и психологии Шопенгауэра. Ему не понравилось в Гегеле даже то, что великий философ, увы, был женат; по мнению Шопенгауэра, это доказывало неискренность Гегеля, ибо женатые из философов «внушают, уже как таковые, то подозрение, что они стремятся к своему благу, а не ко благу науки и искусства» (61, 4, 547). Так как Гегель имел к тому же еще и «незаконнорожденнго» сына, то несостоятельность его философии, если следовать Шопенгауэру, становилась очевидной...

Обращаясь к политическому кредо Гегеля, Шопенгауэр не постеснялся назвать его «службой Реставрации», стремившимся «ввести под флагом философских изысканий учение государственной религии» (62, 161). Тем самым он «позорно злоупотреблял философией, делая из нее, с одной стороны, орудие государства, а с другой — средство наживы» (63, X). Еще большему обвинению подверг Шопенгауэр Гегеля за помощь, которую тот оказал социализму, дав своей диалектикой методологическое оружие этому, по его выражению «учению для посредственностей». Отчасти вследствие этого он именовал последователей Гегеля «вдохновенными овцами», ведомыми главным бараном, а философию Гегеля — «чумой немецкой литературы».

Как мыслитель Гегель был также мишенью постоянных нападок Шопенгауэра. Шопенгауэр утверждал, что Фихте, Шеллинг и Гегель прибегали к хитрой уловке — «писать темно». Особенно усердствовал в этом отношении Гегель, характер писаний которого «заключается

* Шопенгауэр издевался над понятием гегелевской школы. Он утверждал, что Гегель воспитывал «духовных кастратов», не способных мыслить и «полных забавнейших самомнений» (62, 147). Шопенгауэр забывал, что Гегель дал мощный импульс интеллектуальному движению, в то время как сам он стал, по словам Ф. Энгельса, лишь кумиром «образованных обывателей». Д. Штраус сказал бы, что это павликианская идея, как он это высказал в адрес Бр. Бауэра, который думал, будто только в безбрачии можно служить идее.

собственно в таком преподнесении галиматьи, чтобы читатель думал, будто его вина, если он не понимает» (62, 143). Это заставляет вспомнить юмовское сравнение метафизиков с разбойниками, которые скрываются в темных лесах абсолютных систем, в чаще которых их трудно поймать, ибо они орудуют бессмысленными понятиями, вроде субстанции или модуса.

Шопенгауэр со своей стороны считал, что в послекантовской философии ясные понятия и добросовестное истолкование были заменены неясными понятиями и недобросовестными утверждениями, вроде «интеллектуальной интуиции» (Шеллинг) или «абсолютного мышления» (Гегель). Он констатирует без ложной скромности: «За все время между Кантом и мной не было никакой философии, а лишь одно университетское шарлатанство» (61, 4, 360).

Гегель, по словам Шопенгауэра, стремится внушить своим слушателям и читателям, «будто нет слов, способных выразить его высокие и глубокие мысли»; в действительности же у него «по гомеопатическому методу ничтожный минимум мысли, растворенный 50 страницами пустословия» (62, 143).

Поношение абсолютного идеализма. Многие беды гегелевского философствования являются, по мнению Шопенгауэра, следствием принятия Шеллинговой идеи о тождестве бытия и мышления. Идея же эта мертворожденная. Ее следствием было то, что «все с невероятной затратой остроумия и вдумчивости, разъединенное такими редкими умами, как Локк и Кант, оказывается опять смешанным в одну кучу этого абсолютного тождества» (там же, 89). Этому замечанию нельзя отказать в принципиальности, хотя Шопенгауэр и не преследует цель защитить материализм. Что такое идея тождества? — спрашивал он. И отвечал в свойственной ему манере: бессмыслица полагать, будто 100 гульденов в кармане и 100 гульденов в уме — одно и то же, значит, или быть слишком уж наивным, или рассчитать на дураков. Сторонники философии тождества рассчитывают именно на такое состояние сознания. Шопенгауэр утверждал в энергичной манере, что Гегель лишь на языке держал слово «мысль», а в действительности был типичным губителем мысли, пытаясь загнать философию в свою спекулятивную панлогическую клетку философии тождества.

Панлогизм Гегеля — это философия пустая, без природы и человека. Гегель к тому же мистификатор. Он стремится абсолютизировать понятие, придав ему пресловутое «самодвижение». Но ссылка на понятие ничего не объясняет и все запутывает. Возможное возражение, что в понятии, в движении понятия выражается, так сказать, объективный вердикт разума, Шопенгауэр парирует доводом, что принятие разума как такового, независимо от того, в каком виде он преподносится — в виде ли бога, абсолюта или мировой идеи, — решение чисто спекулятивное. Он объявляет гегелевскую Идею, преподносимую в виде принципа мира и всех вещей, спекулятивным шарлатанством, предпринятым в целях внушения веры в некоторое приобретение знания, которого в действительности нет в нищенской суме абсолютного идеализма. Надо признать раз и навсегда, что общие понятия извлекаются нами из эмпирического мира и всякая попытка превратить их в самостоятельные, независимые от бытия сущности незаконна, более того, абсурдна. В этом пункте Шопенгауэр прав, ибо принимает точку зрения материализма.

Гегелевское конструирование мира из идеи Шопенгауэр называет философским шутовством «под именем познаний Разума» и «коварной лазейкой для космологического доказательства» (бытия бога) (64, 100). В опровержение космологического доказательства он ссылается на авторитет Гераклита, давным-давно представившего неопровержимые аргументы в пользу самостоятельного существования космоса. Поэтому когда Гегель говорит, что «природа есть идея в своем инобытии», то в этом положении абсолютно только то, что в нем нет ровно никакого смысла.

Отвержение абсолютного идеализма Шопенгауэр стремился связать с отрицанием теизма и теологии.

Хотя Шопенгауэра и нельзя признать последовательным атеистом, его антиклерикализм не подлежит сомнению. Он отвергал сотворение мира как по христианскому, так и по гегелевскому образцу. Гегельянство, иронизировал Шопенгауэр, дошло в своей дедукции чистого понятия лишь до «аугсбургского вероисповедания», т. е. до Лютера и его обоснования протестантства; оно — слегка видоизмененное протестантство, «бабья философия, которую обычно изучают в четвертом классе гимназии: Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух» (61, 4, 355). Шопен-

гауэр придерживался верного мнения, что задача всякой религии, в том числе и протестантской, — «держать разум в наморднике» и философия Гегеля содействует религии в этом преступлении против духа, уравнивая «высокий» разум с некоей сверхъестественной силой. Гегель, продолжает Шопенгауэр, вместе с другими «профессорами философии» нашел «удобным отнять у той силы мышления и воображения, которая отличает человека от животного, действует при посредстве рефлексии и понятий, нуждается в языке и создает способность к нему, силы, от которой зависит человеческая осмысленность и вместе с нею все человеческие действия, — отнять имя разума и присвоить имя рассудка» (64, 100). В гегелевской «Феноменологии духа» нет ничего, кроме «умозрительной теологии» и «рациональной (точнее — рационалистической. — В. М.) психологии». Читая «Феноменологию», утверждал Шопенгауэр, «испытываешь чувство, как если бы попал в дом умалишенных». По отношению к «умозрительной теологии» он, может быть, и прав, но как в таком случае быть с им же допускаемой у Гегеля «рациональной психологией»?

Антидиалектический нигилизм. Шопенгауэр отвергал гегелевскую идею становления. Он утверждал, что вслед за Гераклитом Гегель принимает за изначальную сущность время, которое таковой не является. Мысль Гегеля о трех измерениях времени (прошлое, настоящее, будущее) — смешная ошибка. Время имеет лишь одно измерение — настоящее: «будущее, как и прошедшее, не действительно» (61, 4, 11). Сущность мира должна быть равна самой себе, и эту сущность лучше всего понял Парменид, выдвинувший идею неизменного бытия. Здесь Шопенгауэр признается в том, что исповедует взгляд, хорошо известный в истории философии и отвергнутый на достаточном основании.

Стремление представить мировое первоначало понятием времени — средствами субъективистской «диалектической игры с понятиями» — своего рода диплом на мышление, не считающегося с объективной реальностью, уводящего от действительного познания действительной сущности. Никакого действительного познания действительной сущности за гегелевским представлением о вечном становлении не кроется; метод же «диалектического самодвижения понятий» является «простой пародией на схоластический реализм и вместе с тем на спино-

зизм» (там же). Основная мысль гегелевской диалектики, по мнению Шопенгауэра, «сводится к подновленно-му схоластико-реалистическому учению».

В общем, заключает Шопенгауэр, «диалектика понятий» есть не что иное, как попытка выдвинуть «какой-то мыслительный аппарат, по собственному почину свободно проделывающий в воздухе или в эмпириях свои сальто-мортале» (62, 146). В критике Гегеля Шопенгауэр подмечает многое несообразное с наукой. Но в своей собственной попытке разработать формально непротиворечивое мировоззрение он не сводит концы с концами. Он не видит ничего рационального в гегелевской логике, и это тем более странно, что диалектика Гераклита и диалектика Канта, в снятом виде вошедшие в гегелевскую диалектику, представлялись ему ценными формами философского мышления. Его язвительная критика Гегеля основана на убеждении, что тот постоянно нарушает закон формально-логической непротиворечивости, рассуждая по принципу: «Все гуси имеют две ноги, у тебя две ноги, следовательно, ты — гусь». В сфере логического, утверждает он, действует формальная логика, а не «гусиная» логика Гегеля. А ведь с помощью этой логики, утверждает Шопенгауэр, доказывается все что угодно. Когда Гегель замечает, что он в своих умозаключениях противоречит сам себе, он заявляет: тут понятие превратилось в свою противоположность (см. 61, 4, 357). Вот если бы на суде дело обстояло так же! — восклицает Шопенгауэр.

Но в антигегелевских филиппиках Шопенгауэра есть и рациональный смысл. Бесспорно, в логике спекулятивного рассуждения обратить понятие в свою противоположность легче, чем это сделать с вещами действительности.

И тем не менее достойно удивления, что в «кристаллизованном силлогизме» Гегеля Шопенгауэр не узнал идеи историзма и пытался гальванизировать трансцендентальную диалектику Канта, дополнив ее *эристикой*. Между тем гегелевская критика трансцендентальной диалектики должна была ему подсказать, что трансцендентальная диалектика — момент диалектики, к тому же с большим привкусом агностицизма. Конечно, шопенгауэровская критика гегелевской диалектики была не просто ее отрицанием. Нигилизм Шопенгауэра был своего рода призывом к иной диалектике. Но какой? Беда

Шопенгауэра заключалась в том, что он видел решение проблемы в рамках только эристики. Что такое эристика Шопенгауэра? В своем исследовании диалектики («О философии и ее методе») Шопенгауэр толкует о диалектике как искусстве доказательства (эристика) в споре или дискуссии, как средстве всегда быть правым, одерживая верх над противником. С точки зрения эристики важна не столько объективная цель спора, т. е. истина, сколько представление об истине сторон, участвующих в споре. Для доказательства превосходства собственного понимания истины над пониманием оппонента все средства хороши, вплоть до интеллектуальных уловок. Естественно, что софистика, в которой Шопенгауэр столь упорно обвинял Гегеля, становилась законным методом его эристики.

Метафизика воли. Идеал Шопенгауэра — профетическая философия, сочетающая в едином целом этику и метафизику. Основные узлы этой философии должны быть завязаны из идей, характерных для вед, Платона и Канта; в самой попытке такого небывалого синтеза — то новое, что он, Шопенгауэр, вносит в философию. Образец — философия буддизма. Шопенгауэр был убежден, что этот давно увядший цветок индийской мистики оплодотворит увядающую европейскую философию (в свете этого понятно замечание М. Шелера о Шопенгауэре как «дезертире Европы»). Каким же образом Шопенгауэр согласовывал собственное превознесение воли с «безвольной» философией буддизма? Шопенгауэр оценивает трактовку воли в классической немецкой философии как неудовлетворительную. Некоторое понимание проблемы воли присутствует у Фихте. У Фихте воля субъекта вступает в борьбу с действительностью, не удовлетворяющий субъекта. Но Фихте признает «свободу воли» субъекта и попадает в ловушку. Он, как и Шеллинг и Гегель, делает «вид, что ничего не случилось», тогда как «Гоббс, Спиноза, Пристли и Юм доказали необходимость всех актов человеческой воли» (62, 161).

В самом деле, Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» анализирует явление воли только в связи с интеллектуальной рефлексией — «вплоть до абсолютного акта воли» (59, 226). Внешние обстоятельства проявления воли он не принимает во внимание.

Для Гегеля воля — действительность свободы и ее осуществление, атрибут стремящегося к самопознанию

абсолюта — опять-таки чисто индетерминистское объяснение свободы воли.

Шопенгауэр отвергает их понимание свободы воли, но он делает это главным образом потому, что такое понимание было несовместимо с его «опричиниванием» всего существующего волей. Он развивает учение о первичности воли и предлагает схему, кажущуюся ему абсолютно верной конструкцией, в которой подразумевает различие объективной и субъективной сторон мира. Мир как представление субъективен. Кантовскую антиномичную диалектику субъекта-объекта Шопенгауэр исправляет, растворяя субъект (личность) в объекте (мировой воле). Мировая воля оказывается чем-то вроде гегелевского абсолютного Субъекта-Объекта, но только скроенного на волюнтаристский лад. Мир как воля объективен. Воля, следовательно, объективное начало мира. Таким образом, в качестве объективной основы мира принимается воля, а природа, человеческие представления, ум — ее следствиями *. Свое отличие от взглядов Беркли, Канта и Фихте, выводивших объективное из субъективного, он видел в том, что сумел «вывести субъективное из объективного», т. е. представление из воли, а не волю из представления, а также в том, что, «исходя из внешней природы, вывел интеллект».

Эту Волю с большой буквы он называет иногда мировой душой. Его философия выступает, таким образом, в качестве инструмента самопознания воли (см. 61, 4, 557). В общем, все это не слишком отличается от гегелевского выведения природы и всего остального из идеи, но здесь место идеи занимает воля.

Шопенгауэр провозглашает волю единственным корнем всех явлений. Мир имеет три уровня: первоначальное бытие, природу и абсолютное бытие. Переход от одного уровня существования мира к другому обусловливается мировой волей. В природе, которая бессознательна, воля — «слепой порыв». Шопенгауэр, воображая, что он выступает во всеоружии науки, не упускает случая обличить Гегеля в игнорировании «эволюционного раз-

* Фр. Иодль заметил, что Шопенгауэр софистически превращает материально-реальное в идеально-спекулятивное не хуже Гегеля: «Мозг, называемый им органом и носителем интеллекта, не представляет ничего действительного, а является лишь представлением именно того интеллекта, носителем которого он считается» (31, 63).

вития человеческого ума и постепенности в развитии интеллекта среди представителей животного царства» (62, 157). У животных воля проявляется как бессознательный инстинкт, у человека трансформируется в представление о мире. Разум, как более развитое представление, должен согласовать свои функции не с пассивным материальным миром, а с волей, которая управляет им. Следуя методологии Юма и Канта, Шопенгауэр утверждает, что воля, как вещь в себе, совершенно отлична от своего явления. Через различные свои внешние ипостаси воля объективирует себя, но сама по себе чужда им *.

Шопенгауэр использует также старую платоновскую идею о законе как «отношении идеи к форме ее проявления», но на место идеи водружает волю. На вопрос Платона «Что есть всегда сущее и не имеющее происхождения?» он отвечает: воля.

Таким образом, действительное отношение между миром — природой и духом-волей — переворачивается и, следовательно, искажается. «...Необходимость природы,— писал В. И. Ленин,— есть первичное, а воля и сознание человека — вторичное. Последние должны, неизбежно и необходимо должны, приспособляться к первой...» (4, 18, 196). У Шопенгауэра же все сущее, начиная с природы, должно приспособиться к мировой воле.

Ленин считал, что деятельное приспособление человеческой воли и сознания к природе может вывести человека за рамки пассивного отражения законов природы; благодаря активному отражению субъектом законов природы (через практическую деятельность) это приспособление может развиваться до господства над природой. Но все дело в том, подчеркивал он, что это господство обусловлено вовсе не существованием воли как таковой. Воля человека (другой воли в мире нет) развивается исторически и практически. Поэтому абстрактное представление о воле бессодержательно, а абсолютизация воли превращает учение о воле в чистейшую метафизику (см. там же).

* Куно Фишер утверждал, что понятие «воля к жизни» у Шопенгауэра есть не что иное, как переименованное представление Шеллинга о потенциях. В действительности же Шеллинг заимствовал из учения Аристотеля идею потенции, но он знал и учение Шопенгауэра о воле.

Шопенгауэр же в своей метафизике воли приходит к выводу о свободе воли от материи, пространства, времени и причинности. Воля — первосущность и одновременно императив сознания. В апологетике воли Шопенгауэр не всегда последователен. Он признает как будто, что человек может подняться над волей и вырваться из ее железных объятий благодаря познанию действительности, возвышаясь в своем познании до идеи. В процессе познания сознание человека освобождается от подавляющей его силы мировой воли. Начальным пунктом этого возвышения является овладение субъектом познания абстрактными понятиями. В принципе понятия, закрепленные в речи, доступны нормальному индивиду с известной степенью развития интеллекта. Но Шопенгауэр тут же оговаривается, что только индивиды с высокой организацией интеллекта способны возвыситься до идеи. самого большого проникновения в сущность мировых процессов добиваются гениальные натуры. Они способны на такое проникновение не благодаря понятийному мышлению, как воображал Гегель, а с помощью интеллектуальной интуиции, с помощью особой способности к художественному освоению мира. Шопенгауэр, как и Шеллинг, который оказал на него влияние своим эстетизмом, настаивал на приоритете искусства перед философией, клеймя одновременно гегелевскую «профанацию» философии. Искусство схватывает предмет непосредственно, представляя объект «как таковой», философия лишь приближается к объекту, никогда не схватывая его целиком. Гарантией познавательных возможностей философии является не Геростратова попытка Гегеля сделать из нее логическую науку, а признание того, что философия — «критицизм» и, как таковой, — искусство (см. 61, 4, 319). Иными словами, степень приближения философии к искусству есть степень развития ее познавательных возможностей.

Философию, говорил он, нельзя выучить «из голых, абстрактных понятий», она «должна быть основана на наблюдении и опыте, как внутреннем, так и внешнем» (61, 3, 130). Но источник шопенгауэровского понимания опыта — юмо-кантовское разделение ноуменального и феноменального миров, а следовательно, агностическая трактовка опыта. Он заблуждался, конечно, воображая, что его метафизика воли дает истинное объяснение человеческого опыта. Шопенгауэру не составляло труда

быть последовательным и отвергнуть с позиций исторического номинализма также гегелевскую философию истории. Выпустив в 1844 г. второе издание «Мира как воли и представления», он утверждал там, что «история не наука и не может быть наукой. История — знание. Это знание «эмпирично, и невозможно доказать, что свое эмпирическое знание история добывает посредством общего; напротив, почти очевидно, что история имеет дело с единичным и индивидуальным». Как знание история отличается отсутствием общего, субординации и системы познанного, т. е. всего того, что отличает науку.

Шопенгауэр считает восприятию предметного мира причинно обусловленным. Он утверждает, что вне «причинения» невозможно превращение ощущения в образ, нет интеллектуализирования чувственного созерцания. *Causa finalis* этого превращения — воля.

Механическая причинность природных, физических процессов определяется низшей волей, органическая причинность, начиная с раздражимости, — высокой волей. Наконец, в обществе мотивация человеческих действий происходит на основе высших проявлений воли. Человеческая воля — частица общей мировой воли и включена в нее. Эта воля — внутренняя сущность человека и человечества. Два первых вида воли неразумны, третий — разумен. Каким образом неразумная воля превращается в разумную, Шопенгауэр не объясняет, и этот переход у него не менее мистичен, чем у Гегеля от логики к природе. Впрочем, здесь проявляется общая для идеализма трудность объяснения феномена сознания.

Шопенгауэр приходит к выводу, что высшие проявления воли способствуют превращению внешней формы причинности в ее внутреннюю форму. Поведение человека определяется больше всего внутренней формой причинности. Но в этом пункте он явно впадал в противоречие со своей схемой. Поведение человека детерминировано волей, но человек стремится к наслаждению, в то время как детерминирующая его воля эгоистична, дурна, слепа и потому является помехой такому стремлению. Шопенгауэр относил незаинтересованное мышление (искусство, философия, наука) к одной из сфер наслаждения, пользоваться которым в полной мере могут только исключительные натуры. Откуда возникает это противоречащее сущности воли стремление — неясно. Но становится ясным, что тут субъективистское понимание су-

ти дела. Шопенгауэр критикует Канта за его категорический императив, указывая, что нравственность должна вытекать не из абстрактных понятий, а из реальных влечений человека. Но что он относит к «реальным влечениям»? В мире человеческого царит зло, удел человека — страдания. Человеческие удовольствия — лишь некоторое уменьшение страдания, которое является доминантой общественной жизни. Иными словами, принимая волю в качестве метафизического принципа, Шопенгауэр отказывает ей в этическом благородстве. В связи с этим он резко критикует философских оптимистов, в частности Спинозу и Лейбница. Спиноза наследовал Ветхому завету, его взгляды — это crypto-atheism. Шопенгауэр солидарен с вольтеровской критикой лейбницеvской теодицеи. Страдания высокого порядка — удел деятельности гения, которым Шопенгауэр считал, разумеется, и себя. Эти и другие постулаты Шопенгауэра имеют свой исторический источник. В данном случае — исправленная концепция Эпикура, которого он считал великим учителем этики.

Шопенгауэр, Гегель, материализм. Шопенгауэр не скрывал своей враждебности не только к Гегелю и всему, по его словам, «абстрактному идеализму», но и к материализму. Доставалось от него и гуманизму — как союзнику материализма. Допущение Кантом вещи в себе он («я сам — последователь Канта») считал не менее грубой ошибкой, чем допущение Гегелем абсолюта (см. 62, 42). И тем не менее Шопенгауэр подчас поневоле, так сказать, материалистичен. Так, отвергая гегелеvское различие разума и рассудка (в предисловии к работе «К двум основным проблемам этики»), он замечает, что утверждение о производности материи от разума и конечности материи является «заблуждением разума»; к тому же он считает, что самим же Гегелем «на деле материя принимается за абсолютную, самостоятельную и вечную» (61, 4, 13), и вопрошает: «Какой дурак полагал когда-либо, что материя преходяща? И какой дурак называет противное заблуждением?» (там же, 14). Это, конечно, чистая риторика, хотя и грубо выраженная. К сожалению, в истории философии это не исключение.

Гегелеvское понимание (или непонимание) материи Шопенгауэр опровергает как кантианец. Он утверждает, «что материя *пребывает*, т. е. не возникает и не погибает».

ет, подобно всему остальному, а, неразрушимая и невозникшая, все время сохраняет свое существование, так что ее количество не может ни увеличиться, ни уменьшиться, это — априорное познание, — как и математические истины» (там же). Вновь мы сталкиваемся со смешением верного и ложного. Шопенгауэр советует Гегелю и гегельянцам признать «аристократичность природы», т. е. независимость ее от мышления о ней, ибо именно «из рук природы в счастливую минуту ее настроения вышло редчайшее из ее созданий» (62, 156) — ум. Но и природу, и ум Шопенгауэр подчиняет воле. Отвергал он и Шеллингову натурфилософию на том небезынтересном основании, что «философия естествознания, какой бы она ни была, никогда не будет философской как таковой, а всегда останется применением философских истин к естествознанию» (61, 4, 351). Спекулятивная натурфилософия, по его словам, паразитирует на «успехах наук, особенно во Франции» (там же, 352). Что касается гегелевской «гиперфизики», то Шопенгауэр в своем обычном стиле заклеил ее как «невежество в естествознании» (там же).

Однако выясняется, что вся эта критика гегелевского понимания материи и Шеллинговой натурфилософии вовсе не материалистична по своей сути, а является прикрытием постулатов собственной субъективистской философии. Это выясняется тогда, когда Шопенгауэр в «Новых паралипоменах» отрешивается от материалистической «абсолютизации» материи, говоря, что «истинная сущность материализма заключается в том, что он полагает материю абсолютной и перескакивает через отношение к субъекту, в чем на деле она единственно и существует» (там же, 351). Шопенгауэр прибегает к общему для субъективного идеализма аргументу, требуя принять субъект в качестве исходного пункта понимания мира и субъектно-объектной диалектики. Противоположность материализма и идеализма рисуется ему следующим образом. Материализм принимает объект без субъекта, идеализм — субъект без объекта (что верно лишь по отношению к субъективному идеализму). Истинная же философская позиция по отношению к «основной проблеме» должна заключаться в принципе: объект в отношении к субъекту и субъект в отношении к объекту. Шопенгауэр забывает, что эту же позицию наиболее последовательно обосновал не кто иной,

как столь третируемый им Гегель, выдвинув идею абсолютного Субъекта-Объекта, или саморазвивающегося духа.

Шопенгауэр утверждает не без оснований, что взамен гегелевского превращения предиката материи (духа) в абсолют следует материи придать предикат абсолюта. Это утверждение великолепно само по себе! Но Шопенгауэрова «абсолютная» материя на поверку оказывается отнюдь не абсолютной. Ее неабсолютность становится ясной тогда, когда он водружает над материей мировую волю и отказывает материи в имманентной каузальности. Согласно его волюнтаристской мистике, «ее бытие (бытие материи. — В. М.) лежит всецело вне сферы причинности и не входит в бесконечную цепь причин и действий, которая охватывает и связывает одна с другой лишь ее акциденции, состояния формы» (61, 4, 14). Таким образом, принцип причинности касается лишь «состояния формы» материи, но не ее содержания. Это, конечно, еще одно признание Шопенгауэровой веры в кантовскую вещь в себе. Материя вне причинности и формы приобретает мистический оттенок. Закон причинности распространяется только на состоящие формы материи, а это означает, что детерминизм как принцип теряет черты всеобщности и приобретает чисто формальный характер ввиду отрыва формы от содержания. Снова выявляются некоторые преимущества гегелевского диалектического анализа взаимоотношения содержания и формы и его своего рода запрета на их взаимное обособление, не говоря уже о превосходстве материалистического детерминизма.

Артур Шопенгауэр, замалчиваемый и время от времени травимый официальной Германией (больше всего, конечно, за неугодную прямооту высказываний, затрагивавших каноны официальной ортодоксии), встретил понимание людей другого направления и масштаба.

Одним из них был Людвиг Фейербах.

Анализ Фейербахом Шопенгауэровой метафизики воли относится к позднему периоду творчества выдающегося материалиста, к 60-м годам. В последней большой незаконченной работе Фейербаха «О спиритуализме и материализме» есть несколько блестящих страниц, посвященных Шопенгауэру; нельзя не заметить сочувственного (в известных пределах) отношения Фейербаха. Это выразилось не только в одобрении откровенной и

энергичной манеры письма мыслителя («Шопенгауэр, выделяющийся среди других немецких спекулятивных философов своей откровенностью, ясностью и определенностью»), но и в согласии с отдельными теоретическими пассажами писателя, в частности с отдельными критическими замечаниями в адрес гегелевской диалектики. В этой работе Фейербах одобряет следующую его мысль: «Все, что происходит,—от великого до малого—происходит необходимо». «Что значит—необходимо? Необходимо то, что следует из данного достаточного основания. Только постольку, поскольку мы постигаем что-нибудь как следствие из данного основания, мы признаем его как необходимое, и, обратно, коль скоро мы признаем что-либо следствием достаточного основания, мы убеждены, что оно необходимо; ибо все основания—принудительны. Это реальное объяснение настолько адекватно и исчерпывающе, что необходимость и следствие из данного достаточного основания являются понятиями, заменяющими друг друга» (52, 1, 484). Фейербах справедливо считает это место одним из лучших толкований принципа детерминизма. Есть и другие позитивные высказывания Фейербаха по тому или иному частному вопросу более общей позиции Шопенгауэра. Но сама общая позиция Шопенгауэра—его метафизика воли отвергается им безусловно.

Фейербах понимает лучше, чем кто-либо иной его времени, трудности вопроса о свободе воли; он отмечает, что «ни один вопрос не является таким головоломным и не поддается в такой мере решительному утверждению или отрицанию, как вопрос о свободе воли...» (там же, 442). То, что Шопенгауэр посвятил свои усилия выяснению вопроса о феномене воли, вызывает сочувствие Фейербаха.

Но не в меньшей мере Фейербах понимает, что то или иное решение этого вопроса зависит от исходного философского основания взглядов.

Шопенгауэрово решение, отмечает он, в этом смысле многим обязано Канту, Кант, а после него Шопенгауэр, пишет Фейербах, в целях согласования необходимости человеческих поступков с принципом свободы воли, который они исповедовали, прибегли к различию между сущностью вещи в себе и ее явлением. В произведениях Шопенгауэра это различие, по мнению Фейербаха, приобрело вид своего рода удвоения воли. Одна воля

определяется у него «законами опыта, формами явления, временем, пространством и причинностью», другая воля — волей как исходным метафизическим принципом, т. е. «сверхчувственной и вне времени пребывающей волей», служащей основанием свободы человека. Подмечено очень точно. «Тогда получается, что именно эта абстрактная воля выступает в человеке виновником, т. е. причиной, «этого эмпирического характера, или характера, определенного данным именно образом и могущего поступать не иначе, чем он поступает» (там же, 491). Но если это так, то это «пустая тавтология вещи в себе...» (там же).

Фейербах указывает, что Шопенгауэрово решение не представляет в действительности решения; это все то же спекулятивно-метафизическое и субъективно-идеалистическое решение с некоторыми изменениями в терминологическом обличье. Шопенгауэр превращает волю в некую метафизическую сущность или способность, в «мыслительную волю». Но это, впрочем, ошибка, общая у Шопенгауэра со столь критикуемым им Гегелем. Но Гегель отождествил волю с абсолютом, а его противник — с мышлением. И в том и в другом случае, утверждает Фейербах, это заблуждение, ибо воля — «противоположность мышления...» (52, 1, 582). Отождествив волю с мышлением, Шопенгауэр вслед за Кантом отождествил с мыслью и свободу, причем с такой мыслью, которая, по замечанию Фейербаха, «не стоит ни в какой связи с остальным моим мышлением...» (там же, 491). Его понимание воли — видоизмененное Кантово представление вещи в себе — ведет к странным выводам. Оказывается, что «мое бытие и сущность суть только вина или заслуга моей свободной воли; стало быть, я уже хотел и думал прежде, чем я был, прежде своего эмпирического появления и воплощения. Но эта сверхъестественная и даже фантастическая теория вменения стоит в величайшем противоречии с фактом, который она хочет объяснить» (там же, 491—492).

Необходима, следовательно, иная «теория вменения». Фейербах пытается указать ее основные параметры. Он начинает со ссылки на одно положение Гегеля, учение которого о воле Шопенгауэр, считавший себя единственно непогрешимым ее толкователем, явно недооценил, а именно: «Воля без свободы — это пустое слово» (там же, 580). Как понятие, воля всегда общественно опреде-

ленная воля; вне общественных определений человека, разъясняет Фейербах, воля — инстинкт. Человек обладает волей, превосходящей инстинкт не потому, что он существует не как живое существо, а потому, что он действует. Его ответственность определяется общественными обязанностями и не простирается дальше того, «за что его делают ответственным другие люди, по крайней мере поскольку они в своем уме...» (там же, 492). Гегель, как и Фихте, видит высшее выражение свободы воли в том, что человек может освободить себя от всякой ответственности, от всего и даже «совершить самоубийство». По мнению Фейербаха, этот гегелевский (и шопенгауэровский) аргумент относится скорее к патологии свободы воли, чем к здоровому человеческому рассудку: ведь в таком случае киты обладают еще более ярко выраженной свободой воли, ибо они совершают самоубийство не в одиночку, а коллективно, стаями в несколько десятков животных, выбрасываясь один за другим на берег.

Таким образом, вопросы свободы воли оказываются накрепко привязанными к вопросам человеческой (общественной) морали. Шопенгауэр подходит как будто к верному решению, когда утверждает, что основой морали является сострадание. Но ведь сострадание, развивая свою мысль Фейербах, есть форма поисков счастья: «Симпатия к страдающему возникает только из антипатии к страданию, из желания не страдать, из желания быть счастливым...» (там же, 625). Шопенгауэр не видит этой особенности человеческого стремления к счастью в обществе, переполненном страданиями. Он увлечен своей фикцией роли сострадания. Поэтому он и признает «высшей для человека истиной» не стремление к счастью, а стремление к несчастью, т. е. к страданию как таковому. Для него принципом человеческой жизни является не евдемонизм, а пессимизм. Шопенгауэровское представление о нирване (позаимствованное у индийских спиритуалистов и мистиков) есть, в сущности, проповедь человеческого ничтожества (см. 52, 1, 626) *. Но эту проповедь человечество слышало не раз.

* Пессимизм Шопенгауэра повлиял на многих представителей современного экзистенциализма, в частности на Хайдеггера и Сартра, хотя последний больше обставляет свой пессимизм не философскими аргументами, а ссылками на социальные обстоятельства.

Шопенгауэр не оригинален — христианство повторяло эту мысль постоянно; известно, чем это кончилось — проповедью общественного застоя.

2. Смесь кантианства и аристотелизма. Тренделенбург

Иная сравнительно с шопенгауэровской разновидность кантианской критики диалектики Гегеля была представлена в логических исследованиях А. Тренделенбурга.

Кантианец и критик гегелевской логики, логик по своим научным интересам, большой знаток Аристотеля, Альфред Тренделенбург был вполне профессионален в трактовке диалектической логики Гегеля, в которой присутствует, по его мнению, система категорий, призванная «охватить» мир как целое. Этому профессионализму в определенной мере содействовало то, что Тренделенбург был хорошо знаком с обстоятельствами и основными аргументами критики диалектики Гегеля левыми гегельянцами и Фейербахом. Он видел, что немецкая интеллигенция, «донельзя пресытась Гегелем», повернула к более реальной философии. Сам Тренделенбург полагал, что его исследования отвечают этой потребности (см. 51, ч. I, IX).

Реальность и гегелевская идея. Тренделенбург заметил стремление Гегеля достичь того, чего не удалось достичь догегелевскому немецкому классическому идеализму: создать абсолютную метафизику на основе метода объективной диалектической логики. Он признавал, что само по себе это стремление — исторически-значимое явление.

Но представление Гегеля, будто самодвижение чистой мысли порождает свое инобытие — предметно-чувственный мир, Тренделенбург характеризует как странную и ничем не оправдываемую спекуляцию. Он утверждает, что чистое мышление — «из одной собственной необходимости» — никак не может образовать предметно-чувственное бытие. «Желание» духа породить свою противоположность Тренделенбург называет «тоской по содержанию», которого, увы, у духа не оказывается в наличии, и это подтверждает, по-видимому, знакомство Тренделенбурга с Фейербаховой критикой Гегеля.

«Пусть Гегель говорит далее, — замечает Тренделен-

бург,— что переход от идеальности в реальность, от абстракции к действительно существу, здесь — от пространства и времени к реальности, являющейся веществом, всегда будто бы непонятен для смысла и предстает ему всегда чем-то внешним, чем-то данным со стороны. Но ведь надо же признать, что и диалектический разум оставляет дело таким, как оно есть, и не уразумевает в нем ни на волос больше смысла; потому что с тем тождеством, которое он себе присваивает в собственности, ему бы вечно и сидеть в одной абстракции, не сумей он ловко признать «непосредственную насущность» из чуждого, обыкновенно пренебрегаемого им хранилища» (51, ч. I, 243—244). Иными словами, предметно-чувственный мир, столь третируемый идеей, оказывается магической палочкой-выручалочкой для содержания этой всемогущей идеи.

Тренделенбург утверждает, что понятия «чистое бытие», «ничто» (как непосредственность чистого бытия) добыты Гегелем также в процессе столь же «чистого» отвлечения от действительности. Гегель начинает свою логику идеи с абстракции и строит свою систему на основе безудержного отвлечения, когда «мысль обратила весь полносодержательный мир в пустейшее, что только можно себе представить», и с этого «пустейшего» начинает затем свое пресловутое движение понятия. Поскольку исходные понятия гегелевской диалектики получены путем отвлечения, то начальный пункт отвлечения можно установить безошибочно: в них есть кое-что «лежащее вне чистого мышления», т. е. предметно-чувственная реальность. Они, следовательно, отнюдь не беспредпосылочны.

С точки зрения обычной логики (не гегелевской), иронизирует Тренделенбург, понятия чистого бытия и ничто обозначают не что иное, как покой. Следовательно, в начале всей логики Гегеля лежит не диалектическое, а элементарное логическое противоречие, искажающее к тому же смысл происходящего. В виде своей абсолютной, так сказать, пустоты чистое бытие не является понятием, из которого можно выудить какое-либо содержание.

Спекулятивный фокус Гегеля состоит в том, что у него «чистое бытие — это создание отвлекающей мысли — сравнивается втихомолку с тем полным бытием, какое мы обыкновенно созерцаем или знаем понаглядке, и

в противоположность ему-то оказывается оно чистым ничто» (51, ч. I, 50) *. Но и это не все.

Каким образом два совершенно бессодержательных понятия вдруг порождают собственное самодвижение, спрашивает Тренделенбург. Если бы Гегель не эксплуатировал так откровенно человеческий разум, который склонен отождествлять по своей доверчивости к философии всякое сложное теоретическое построение с мудростью и глубиной содержания, он должен был бы признать, что изначальным понятиям, порожденным его спекуляцией, предшествуют действительно изначальные, реальные пространство, время, движение.

Движение, пространство, время. Тренделенбург был логиком, но он внимательно следил за развитием послегегелевской философии и современного ему естествознания. Он справедливо называет «устаревшей» динамическую концепцию вещества, и прежде всего потому, что Кант в своей концепции принимает притяжение и отталкивание за изначальные свойства материи. Ньютон допустил «пустопорожнее пространство», Кант пытается увязать свойства пространства со свойствами вещества (материи), но, исключая из порядка этих свойств движение, не достигает никакого научного эффекта. Между тем, замечает Тренделенбург, «материя или вещество вообще мыслимы по внутренней своей возможности единственно лишь через движение» (там же, 235). Движение, присущее внешнему материальному миру, порождает пространство и время, а в мыслящем духе, постигающем общие реальные законы движения,— понятия. Здесь Тренделенбург попадает, что называется, в самую точку.

Движение без материального носителя движения невозможно, такого движения и не существует в природе. Поэтому признание неразрывности материи и движения должно стать философским принципом. Если этот принцип отвергается, то «все твердое, прочное улетучится ведь в чистое соотношение, то есть, другими словами, в ничто» (там же, 241). Эти возражения Тренделенбурга заставляют, между прочим, вспомнить, что эйн-

* Этот и некоторые другие аргументы Тренделенбурга очень напоминают мысли Фейсрбаха и вообще аргументы из истории материализма. По-видимому, Тренделенбург был хорошо знаком с работой «К критике философии Гегеля» (1839), этим блестящим достижением фейсрбаховской мысли.

штейновская концепция пространства и времени имела не только естественнонаучные, но и историко-философские предпосылки, вплоть до аристотелевской концепции пространства и времени. Впрочем, и Гегель, обсуждая эту проблему, заметил со своим обычным глубокомыслием, что «изведение и самовозрождение пространства во времени и времени в пространстве, или, другими словами, то, что время пространственно ставит себе местом, а эта безразличная пространственность так же непосредственно ставится чем-то временным,—это, собственно, и есть движение; это такой процесс бытия, который, будучи столь же непосредственно тождесущим единством обоих моментов, есть материя» (51, ч. I, 242) *.

Это у Гегеля тот случай, когда он, отвлекаясь от своей идеалистической спекулятивности, высказывает гениальные идеи, значение которых будет раскрыто лишь в будущем. Тренделенбург одобряет такое понимание, подтверждая, что невозможно «понять материю из одного движения», не связывая это движение с пространством и временем. По его мнению, данные опыта говорят в пользу такого представления движения, в котором оно существует не обособленно, а в тесной связи с пространством и временем как атрибутами материи. В этом случае движение можно трактовать более реалистически — «как процесс, в котором непосредственно осуществлено тождественное единство пространства и времени, есть прямо материя, без всякого промежуточного звена или члена» (там же, 243).

Тренделенбург не подозревал, конечно, ни о Махе, ни о кризисе физики в конце XIX—начале XX в. Он исходит из внутренних потребностей естествознания и

* Тренделенбург мог бы вспомнить и другое замечательное рассуждение Гегеля в «Философии природы»: «В движении пространство полагает себя временным, а время пространственным... Движение впадет в зеноновскую антиномию, которая неразрешима, если *изолируются* места как пространственные точки и временные моменты как временные точки; и разрешение антиномии, т. е. движение, следует понимать лишь так, что пространство и время непрерывны в самих себе, и движущееся тело одновременно находится и *не* находится в *одном и том же* месте, т. е. одновременно находится в *другом* месте, и точно так же одна и та же временная точка существует и вместе с тем не существует, т. е. есть вместе с тем *другая* точка» (22, 2, 187). Это рассуждение — один из взглядов гения Гегеля.

философии начала XIX в. Но он уловил основу разногласий и взялся, опираясь на реалистические выводы из критики кантовского понимания материи, наметить возможное решение проблемы.

Гегель анализирует понятие движения в «Философии природы», обращаясь к нему после того, как его абсолютный дух прошел довольно-таки тяжкий путь самопознания, т. е. «чистого» движения идеи.

«Пожалуй скажут,— замечал Тренделенбург, имея в виду возможные возражения гегельянцев,— будто движение, рассматриваемое этой частью философии (гегелевской «Философии природы».— В. М.), совершенно другого рода; будто движение внешней природы совсем не то, что движение внутренней мысли (рассматриваемое в «Логике».— В. М.). Кто утверждает это, тот по-настоящему обязан показать, какая между ними разница,— чего, однако, никто доныне еще не сделал» (там же, 44).

Прав ли Тренделенбург в своем возражении? И прав, и не прав. Прав, догадываясь об общих закономерностях всякого движения. Позднее это понимание в более развитом виде классически было выражено в классическом определении Энгельса «движение есть изменение вообще». Не прав, рассуждая о движении вообще, полагая, что движение есть всегда движение, и не рассматривая особенностей конкретных форм движущейся материи, в частности социальной формы движения материи, и признавая цель причиной движения. У Тренделенбурга бытие и мышление примиряются благодаря движению, хотя они и различны по своим формам проявления. Мышление как форма движения всегда конструктивно, но не материально.

Бытие как движение всегда материально, но не конструктивно. Вывод: мышление «лучше» бытия, ибо всеобщее. Представления Тренделенбурга основываются не только на допущении изначальности движения, но и на признании реальности пространства и времени. Тренделенбург, как бы ни оценивать мотивы его критики Гегеля и формы выражения основной мысли, прав, указывая на предрасположенность мысли к движению в пространстве и во времени (движение в пространстве и времени «остаётся предполагаемым двигателем диалектики порождающей мысли»). Тренделенбург развивает следующие аргументы в защиту своего взгляда:

«Чистое мышление, хотящее только само себя, в чистоте своей не может тронуться с места; на первом же шагу оказывается оно неразлучным с представлением, в которое пространство и время входят неизбежными моментами; следственно, это уже не чистое мышление, вполне чуждое внешнего бытия» (51, ч. I, 45). Хотя эти аргументы кантианского происхождения, они уместны в критике так называемого чистого мышления. Пространство, время, фигура, число могут быть (и являются) продуктами «порождающего созерцания» (созерцания действительности), но «в той только мере, в какой движение, благодаря которому развились эти понятия, предполагалось точно так же и в бытии» (там же, 299). Иными словами, это не форма созерцания субъекта, а форма существования развивающейся действительности, благодаря чему они могут быть и формами созерцания: «Мы — отнюдь не вправе отказывать вещам в пространстве и времени только потому, что Кант нашел их в мысли» (там же, 150). Тренделенбург считает неудовлетворительным кантовское понимание пространства, рассматриваемое в виде формы чувственного созерцания. Но он отвергает и гегелевскую концепцию, согласно которой пространство есть сфера «диалектики чистой мысли». По его мнению, это идеалистические крайности. Тренделенбург не ошибался, хотя он в конечном счете и оказался на полпути между кантовским и материалистическим пониманием пространства и времени.

Слабые пункты гегелевской логики. Тренделенбург стремится к доказательной критике слабых пунктов абсолютной логики. Мы это только что видели на примере его трактовки гегелевского понимания пространства и времени. К этому можно добавить следующее. Гегель в «Науке логики» утверждает, что пространство и время — необходимые предпосылки движения понятия, но не движения материи, и называет анализ этих предпосылок скучным занятием (см. 22, I, 233). Это замечание Гегеля не слишком серьезно, ибо уже Кант показал, насколько «серьезен» для понимания анализ именно этих предпосылок, хотя и отнес их к априорным качествам ума. Трудно утверждать, что для Гегеля анализ пространства и времени является скучным занятием только потому, что это могло бы привести к заключению об отягощенности духа материей с самого начала его самодвижения, хотя нет оснований и для окончательно-

го отказа от такого утверждения. Тренделенбург, не будучи материалистом, подмечает тем не менее решающую слабость гегелевской абстракции.

«Движение,— констатирует он,— предшествует опыту и обуславливает его собою, так как оно та именно среда, благодаря которой мы единственно лишь и усваиваем себе, уразумеваем внешние предметы» (51, ч. I, 215). Тренделенбург не употребляет понятия движения материи, и это характерно для него. Материя для него метафизическое понятие. В своей основе верны и дальнейшие его рассуждения о пространстве, времени и движении как предпосылках объективного характера человеческого созерцания действительности. Поскольку пространство, время, движение — основные компоненты материи, эти рассуждения убедительны. Чувственное созерцание, гордо отвергнутое Гегелем в его логике, проникает в эту логику контрабандой. Гегель думает, что его логика — порождение чистой мысли, но в действительности она является «лишь улетученным, выпаренным созерцанием». Более того, «потребуй созерцание назад все то, что им дано, чистая мысль осталась бы просто с нищенской сумою» (там же, 84).

Гегель в своей логике кичится вполне отвлеченным от чувственной эмпирии характером своих выводов. Он понимает предвещающее эти выводы диалектическое движение понятия как уразумение разумом самого себя. Тренделенбург утверждает, что эта претензия неосновательна уже потому, что в каждом существенном случае своего якобы имманентного саморазвертывания разум вынужден обращаться к непосредственному чувственному познанию. Гегелевская логика понятий не исключение, чувственность подкрепляет их движение. Фактически, иронизирует Тренделенбург, непрерывно возникают ситуации, при которых «созерцание всегда готово на помощь чистой мысли, как скоро истощится диалектика» (там же, 76).

Тренделенбург пытается разъяснить характер человеческого созерцания. По его мнению, одной из форм созерцания, возникающего из воссозидательного движения, является «геометрическое созерцание» (там же, 222). Этот вид созерцания относится к постижению пространственных отношений, причем предпосылкой чувственного восприятия является «мышечная деятельность» (там же, с. 223).

Разъясняя «геометрическое созерцание», Тренделенбург замечает, что «глаз наш видит облик и положение вещей всегда только перспективно. Пространства же никто не представляет себе перспективно, так, чтобы оно сокращалось или суживалось перед нами вдаль или глубину» (там же, 222). Тренделенбург отверг субъективистскую идею И. Мюллера, будто сетчатка человеческого глаза «в изменениях своих состояний ощущает только самое себя» (там же, 219).

Небезынтересно и его возражение Куно Фишеру, который, защищая Гегеля от критики Тренделенбурга, ссылается на то, что диалектическое мышление в смысле Гегеля подразумевает опытное познание, но становится над ним, уходя само в себя и сохраняя результаты опыта (см. там же, 75). По мнению Тренделенбурга, эта ссылка неосновательна. Мышление может уйти само в себя лишь в абстракции. Гегель уже в «Философии природы» вынужден вернуть свой дух к чувственному созерцанию. Следовательно, он сам расписывается в невозможности «чистого движения мысли». То же самое происходит и в его «Философии истории». Тренделенбург замечает: «Для нас, грешных людей, чистого мышления не существует; потому что ведь, как душа без тела, оно не имело бы жизни без созерцания, оно было бы только привидением, ходячим мертвецом» (51, ч. II, 523). Но того, чего нет у грешных людей, трудно ожидать и у безгрешных, разве только в их спекулятивной фантазии.

Гегель утверждает, что он в «Науке логики» доказал всесовершенную природу идеи. Значит, есть основания признать, что это «всесовершенство» вне природы не более чем миф, что логический мир в отвлеченном элементе мысли есть лишь «царство мыслей», не более, а «идея есть понятие вещи» (там же, 496). Тренделенбург, в своей критике как бы становясь на минуту материалистом, подчеркивает, что диалектические фокусы, с помощью которых Гегель «доказывает порождение материи духом (переход от «Логики» к «Философии природы)», никого не убедили, кроме самого Гегеля. Не случайно этот вопрос изложен им в самых темных выражениях, хотя, вообще-то говоря, темноты в выражениях немало и в других местах его трудов. Темнота наступает тотчас, как только идеалистическая диалектика оказывается беспомощной перед лицом реальных про-

блем действительности. Тренделенбург приходит к естественному выводу, что гегелевская теория познания ошибочна в своей основе, ибо «тайна познания есть разоблачение тайны происхождения вещей», а такое понимание Гегелю чуждо. Оппонент Тренделенбурга, Куно Фишер, был вынужден согласиться в этом пункте с его критикой (см. 97, ср. 148).

Установление «тайны происхождения вещей» предполагает генетическое (историческое) исследование происхождения наших идей и понятий, но Гегель предпочитает в своей диалектике не заниматься такими пустяками; он берет понятие (в частности, начальное «чистое бытие») как данное, мы должны поверить ему на слово, что это понятие существует вне всякой материально-чувственной стихии, и даже не желает обсуждать возражения против такого насилия над историей познания; это — его дело, но научная теория познания со своей стороны вовсе не обязана тут же уверовать в этот постулат спекулятивного мышления. Она требует от Гегеля доказательств, а он не может их предъявить, за исключением указания, что так удобно для «чистой мысли», т. е., собственно, для его манеры мышления. В этой связи небезынтересно и возражение Тренделенбурга против кантовской конструкции знания а priori. Он готов принять установившуюся после Канта терминологию, но предлагает понимать под априорным знанием знание, возникающее из опыта, отвлеченное от него и начавшее жить как бы самостоятельной жизнью. Кант же «делает а priori чисто субъективным», и в этом — ошибка (51, ч. I, 216).

Понятие противоречия. Интересны возражения Тренделенбурга, относящиеся к гегелевской трактовке противоречия. Гегель утверждал, что идея прокладывает пути собственного самопознания благодаря имманентно принадлежащим ей противоречиям духа. Тренделенбург не согласен с отнесением противоречий лишь к сфере мышления. Он замечает, что «за крутой силою противоречия чувствуется в одно время и могущество мышления, и принудительная власть самой вещи, сгибающая нашу мысль под свой закон» (там же, 12). Гегель видел лишь одну сторону противоречия, связанную с «могуществом мышления». Но он не видел или делал вид, что не видит ту «принудительную власть вещи», которой подчинено в конечном счете и мыслительное противоре-

чие. Тренделенбург придерживается того мнения, что «общая загадка логики и метафизики» не может быть разгадана вне признания необходимости вещного мира, определяющего в конечном счете систему мыслительных противоречий. Только в этом случае можно понять действительное значение противоречий, можно получить гарантии «полной достоверности» нашего понимания этого мира. Если же игнорировать эту «вещную» основу противоречий, то, как замечает Тренделенбург, «логически не отыскать даже никакого признака, по которому бы можно было различить реально противоположные понятия» (там же, 49). Это, по его мнению, хорошо видно в том, как Гегель объясняет тождество и различие — категории, благодаря которым он пытается извлечь из ничего нечто, и прежде всего движение мысли: имея дело с абстрактным тождеством он в то же время стремится выдать свою абстракцию за момент живой действительности. Тем самым понятие тождества оказывается у него своего рода пособием для заполнения первоначальной пустоты первоначальных понятий (например, «чистого бытия», «ничто» и др.). Получается независимо от воли Гегеля, что он вынужден негласно пользоваться так называемыми рефлексивными сравнениями, хотя гласно третирует их всемерно. Не согласен Тренделенбург и с гегелевской идеей, будто противоречия уменьшаются с восхождением к абсолюту и в нем исчезают. По его мнению, абсолют вообще не может составлять предмета нашего познания, которое имеет дело не с абсолютным, а с относительным и конкретным.

Тренделенбург не упускает случая показать нарушение Гегелем законов и форм формальной логики, что доставляет ему особое удовольствие, ибо подтверждает, что безответственная спекулятивность способна и на это, хотя его критика отлична от критики Якоба Фриза, который, задетый замечаниями Гегеля в свой адрес, изничтожал «Науку логики» аргументами формально-логического порядка.

Критика Тренделенбурга имеет свое историко-философское значение, хотя его принципиальная оценка гегелевской диалектики как только «громдного заблуждения» (51, ч. I, 106) ошибочна. Формальную логику он признавал ограниченной, диалектику отвергал, но тем самым вопрос о научном методе познания оставался открытым. Он ведь не предлагал взамен что-либо

существенное, хотя понимал, что вопросы метода науки первостепенны. «Науки,— писал он о тенденции научного развития своего времени,— успешно идут каждая своим путем, но отчасти не давая себе отчета в своих методах, так как они направлены только на предмет, а не на приемы умственной его обработки» (там же, VI). Казалось бы, это подтверждает значение хотя бы некоторых приемов «умственной обработки» предмета, найденных Гегелем. Но — нет.

Тренделенбург утверждает, что диалектика обещает многое, но «оказывается просто невозможностью», внося путаницу в познание и мистифицируя его. Впрочем, это высказывание не согласуется с другими. Так, он признает, что «в гегелевской системе преходящее отделится от вечного», хотя это вечное не слишком заметно в тренделенбургской критике. Тренделенбург отмечает методологическое значение гегелевской идеи о восхождении в познании от абстрактного к конкретному. В другом случае он говорит, что «Гегелю принадлежит решительная заслуга в уразумении» (там же, 280) прерывного и непрерывного, но в целом его анализ диалектики не является позитивным, он не открывает каких-то новых сторон научного познания, а лишь настаивает на сохранении того достигнутого, что колеблет или грозит уничтожить гегельянство. Это критика, использующая против гегелевской безбрежной спекулятивности доводы одновременно от аристотелизма, сенсуализма и кантианства. Эта критика, верная в частностях, не поднялась до диалектико-материалистического понимания практической основы человеческого знания. Этому помешало во многом то, что в идейно-политическом отношении Тренделенбург был консервативен. Он даже солидаризуется с заскоружлыми теологами в их обвинении Гегеля в пренебрежении к религии и в неуважении к церкви.

В пользу Тренделенбурга можно, однако, высказать следующее соображение. Его критика гегелевской диалектики способствовала в какой-то мере обращению Маркса к более углубленному изучению аристотелизма. В результате Маркс приходит к выводу об ошибочности ограничения круга логических идей Аристотеля формальной силлогистикой, о диалектических элементах мышления Стагирита. Этот вывод подсказывался, впрочем, и гегелевскими «Лекциями по философии истории». Но

Маркс отмечает уже в ранних произведениях, что Тренделенбург не понял, что гегелевская диалектика не просто умозрительная спекуляция, а абстрактная теория действительности. Впрочем, это заблуждение не одного Тренделенбурга, но многих противников гегелевской диалектики.

ФЕЙЕРБАХОВ УЗЕЛ.

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ АНТИГЕГЕЛЬЯНСТВО

В обсуждении вопросов философии, религии и искусства в 30—40-х годах XIX в. необходимо было или отталкиваться от Гегеля, или сталкиваться с ним. Фейербах испытал это на себе. В своей философской антропологии он, по словам Маркса, свел гегелевский «метафизический абсолютный дух» к *«действительному человеку на основе природы»* и одновременно «мастерски наметил основные черты критики гегелевской спекуляции и, тем самым, всякой метафизики вообще» (1, 2, 154). Оценка Маркса вызывает вопрос: что значит наметить основные черты критики гегелевской спекуляции и метафизики вообще? Чтобы ответить на этот далеко не простой вопрос, следует, на наш взгляд, выяснить отношение Фейербаха к гегелевской диалектике.

Фейербах о Гегеле. Материалистическая критика основных философских постулатов Гегеля была начата Людвигом Фейербахом в Галлеском ежегоднике. Это была знаменитая «К критике гегелевской философии» (1839). Последней работой Фейербаха, еще успевшей сыграть свою роль в распадающемся или, точнее, фактически распавшемся левогегельянском движении, стали «Основные положения философии будущего» (1843). Между этими вехами лежит полоса наибольшего влияния великого немецкого материалиста на самосознание своего поколения.

В свои молодые годы Фейербах был студентом Берлинского университета и усердным слушателем лекций Гегеля (1824—1826). В одном из писем он сообщает: «...за исключением «Эстетики», я прослушал все его лекции...» (52, 1, 243). Фейербах признавал, что благодаря «Зевсу современной философии» понял вред теологии: мыслящему, духовно свободному человеку нужна не теология, а философия. В 1828 г. он защищает докторскую диссертацию, посвящая ее Гегелю (см. 89).

Два года спустя, в 1830 г., Фейербах, только что начавший свою академическую карьеру в Эрлангене, публикует (анонимно) «Мысли о смерти и бессмертии», где он отвергает идею личного бессмертия. Академическая его карьера на этом закончилась, так как враждовавшие между собой многочисленные в ту пору политической раздробленности германские правительства если и были едины в каком-то мнении, то прежде всего в том, что атеистам не место на кафедрах университетов. Фейербах сосредоточился на теоретической деятельности в своем уединении, выпуская одну за другой работы, составившие славу и гордость немецкой и мировой философии.

«Эрлангенские лекции» представляют собой наиболее ранний этап отхода Фейербаха от объективного идеализма Гегеля (см. 94). В «Лекциях» диалектика Гегеля рассматривается в качестве необходимого результата философии Нового времени, как теоретическое достижение Гегеля. Отмечая, что принципы гегелевской логики спекулятивны и основаны на идеях философии тождества, Фейербах утверждает, что после гегелевской логики старая, формальная логика как опора метафизики может существовать лишь в качестве «бумажной логики» — для тех, кто верит в ее силу. Ошибка Гегеля заключалась в том, что он рассматривал диалектику «в смысле абсолютной, высочайшей, последней философии...» (52, 1, 246). В действительности логика (диалектика) имеет иное предназначение, это органон новой философии, который создан на основе живого единства философии и истории философии.

Фейербах критикует гегелевское представление о «всеобщности и бесконечности» разума, о разуме «в себе» и разуме «для себя», выдвигая понятие природы. Он оговаривается, что природа не противоречит разуму, но превосходит его, будучи единством жизни и духа. Природа позитивна, в то время как логические формы ее познания негативны. «Эрлангенские лекции» можно оценить как предпосылки или зачатки будущей философской антропологии.

В своей программной статье «К критике позитивной философии» (1838) Фейербах заявляет, что видит тайный смысл диалектики Гегеля в стремлении избежать раздирающих мир противоречий, перенеся их в сферу логики. Эта оценка стала лейтмотивом всех его после-

дующих размышлений о философии Гегеля. Наиболее систематический анализ гегелевской диалектики Фейербах развил в знаменитой статье «К критике философии Гегеля» (1839), которая привлекла к себе внимание всей мыслящей Германии, в том числе молодых К. Маркса и Ф. Энгельса. В письме к Э. Каппу (1840) Фейербах вновь возвращается к этому вопросу и замечает: «Я вижу в законах метафизики не что иное, как продолжение законов природы» (88, 84). Это, конечно, уже другая, не гегелевская «метафизика». Фейербах упрекает всю новейшую философию, начиная с Декарта и Спинозы, в том, что она, гипостасируя мысль, разрывает с чувственностью и приходит к нелепому выводу: «Философия оказывается *непосредственной* предпосылкой всего остального» (52, 1, 77).

Фейербах критиковал гегельянство, опираясь на определенные историко-философские основания. Он проявил неподдельный интерес к диалектике и истории диалектики, воздав, в частности, должное Дж. Бруно и его принципу единства противоположностей. Фейербах ясно и определенно сказал о диалектическом и атеистическом характере идей П. Бейля.

Впоследствии Фейербах, выяснив свое отношение к Гегелю, не возвращался к этому предмету.

Критика идеи абсолюта. В общей оценке философии Гегеля Фейербах исходит из тезиса, что эту философию, как и философию Шеллинга, можно непосредственно вывести из идеализма Канта и Фихте. Особенность же этой философии, по словам Фейербаха, заключается в том, что в ней метафизика строится в виде диалектической логики. Гегель вводит в философию момент понятийной рациональности, утвердив рассудок в качестве момента разума. Фейербах замечает, что Гегель «оплодотворил лоно абсолютного тождества семенами понятия (фихтевским Я)». Он настаивал на понятийной философии, или, по Фейербаху, утверждал, что «в область философии входит только форма, только понятие» (52, 1, 87). Это неудовлетворительное понимание философии. Как философу Гегелю не хватает «положительной силы» в развитии верных мыслей и «абсолютной отрицательности» в отвержении устаревших взглядов.

О тонкости приемов гегелевской мистификации можно судить по его «Феноменологии духа». С чего начинается гегелевская феноменология? С утверждения об ино-

бытии мысли. Допустив это в качестве исходного пункта движения мысли, Гегель может позволить себе выразить уверенность в превосходстве ее над чувственным сознанием. Для Гегеля чувственное сознание такой же объект, как и самосознание мысли, и, как таковое, оно есть «отчуждение мысли в *пределах* достоверности самого себя...» (там же, 80). Его феноменология духа (или логика духа, что, собственно, одно и то же) «начинает с непосредственного предположения самой себя, следовательно,— что и требовалось доказать — начинается с непосредственного противоречия, начинается абсолютным разрывом с чувственным сознанием...» (там же). Но этот разрыв философски ложен.

Гегель впал в «крайность некритического объективизма». У него самосознание — атрибут субстанции, которой является абсолют, или бог. Иными словами, поскольку абсолютom является мышление в себе, это означает, что мышление представляется Гегелю в качестве сущности, отличной от субъекта мышления (см. там же, 167). Поэтому и сущностью гегелевской логики будет мышление, лишенное своей конкретной определенности.

Некритический объективизм Гегеля резче и определеннее всего выразился в его представлении об абсолютном духе, который раскрывается или реализуется в искусстве, религии и философии — как прогрессивных ступенях его развертывания. Смысл этой абсолютной спекуляции означает, что *«дух искусства, религии и философии есть абсолютный дух»* (там же, 117). Фейербах ставит законный вопрос: можно ли этот дух отделить от «человеческих ощущений, фантазии и созерцания»? Иными словами, в каком отношении пресловутый гегелевский абсолютный (объективный) дух находится к субъективному духу, к сущности человека?

Гегель утверждает, что бесконечное, выраженное в форме всеобщего, и есть подлинно истинное. Фейербах не только подвергает сомнению это утверждение, но и показывает, что оно приводит к абсурдным следствиям. По его мнению, гегелевское всеобщее есть средневековая реалья (универсальное понятие), развитое в целую систему — систему абсолютного идеализма.

Фейербах опирается на номиналистскую критику универсалий; он всемерно подчеркивает объективную

связь, существующую между сознанием и «реальностью единичных вещей»; развитие природы, этого действительно истинного всеобщего, происходит благодаря предметным единичностям, их отражению в сознании. Иными словами, природа всеобщее, которое развивается через единичное, «опровергает это единичное», а затем «опровергает опровержение, ставя на это место другое единичное», т. е. вновь все ту же предметную реальность (в ее единичном выражении).

Человек и понятие человека. Мысль о противоположности материалистической антропологии спекулятивному идеализму вызревала у Фейербаха начиная с конца 20-х годов. Для Гегеля, замечает Фейербах, субъект божественного есть разум, но он не доходит до понимания того, что субъект разума — человек.

К расхождению между гегелевской абсолютной спекуляцией и философской антропологией Фейербах возвращался не раз. Так, в работе «К критике философии Гегеля» он приводит высказывание Гегеля (из «Философии права»), что для него всего важнее «конкретность *представления*, называемая *человеком*...» (52, I, 131). Фейербах возражает Гегелю, говоря, что в любом случае речь идет о человеке, а не о представлении — «только в разных смыслах, под разными видами» (там же, 132). Важнейший вопрос для оценки любой системы философствования, по мнению Фейербаха, заключается в следующем: должен ли философ включать в состав философии нефилософствующую часть человеческого существа, или он должен иметь дело только с абстрактным мышлением этого существа? Иными словами, должен ли он ограничивать предмет философии одними мыслями? Гегель отвечает: философ имеет дело только с абстрактным мышлением. Фейербах утверждает, что это грубейшее заблуждение спекулятивного философствования: «Разум, или философия, обособленная от чувств и отрицающая их истинность, не только ничего не знает из себя самого об индивидуальности, но и смертельно ненавидит ее, как своего естественного врага, что подтверждают философские учения Канта, Фихте и Гегеля» (там же, 495).

Возражения Фейербаха обнаруживают как в фокусе превосходство материалистического антропогенеза над гегелевской абстракцией человека (рассмотрение его лишь как конкретного представления) и одновременно

слабость материалистической антропологии сравнительно с историческим материализмом Маркса, в котором сущностная природа человека выводится не только из природно-биологических, но и прежде всего из общественно-производственных качеств. Старый декартовский принцип *Cogito ergo sum* Фейербах заменяет принципом *Sentio ergo sum*. Поскольку гегелевская философия есть «логизированная теология», превратившая человека в «*нечто самому себе чуждое*» (52, 1, 118), постольку она вполне объясняется и преодолевается средствами материалистической антропологии, вскрывающей вполне человеческое происхождение всех актов абстракции. Гегель бессознательно стоит на точке зрения признания человека в качестве деятельного существа, но сознательно он превращает человеческую субъективную деятельность в объективную самодеятельность спекулятивного абсолюта.

Противопоставление Фейербахом реального человека гегелевскому понятию человека выявило различие между двумя концепциями религии. Для Фейербаха религия — это «сон человеческого духа...» (52, 2, 23). Для Гегеля — ступень в развитии духа. Согласно Фейербаху, гегелевское отрицание христианства было только видимостью. Собственно, Гегель отрицал христианство путем указания, что мысль, выражаемая философией, не согласуется с представлением религии. Но ведь это не полное отрицание, замечает Фейербах, фактически это утверждение религии через ее мнимое отрицание. Место религии указывается и путем установления противоречия между первоначальным и современным христианством. Более того, система Гегеля настолько «всеядна», что он находит в ней место и для атеизма: атеизм в этой системе становится одним из определений бога, отрицательным моментом того процесса развития, который у Гегеля сам является абсолютом, разворачивающим свою сущность. Фейербах приходит к выводу, что гегелевская философия — «последняя грандиозная попытка восстановить утраченное, погибшее христианство с помощью философии...» (52, 1, 165).

Две противоположные версии бытия. Фейербах указал и на грубую искусственность исходного пункта гегелевской диалектики — понятия чистого бытия, или ничто. Гегель противопоставляет чистое бытие определенному бытию, или нечто. Он уверяет, что в этом

противоречии коренится начало движения абсолютной идеи. Фейербах замечает в ответ на это, что мы здесь имеем дело с чистым формализмом гегелевского мышления. Это «чистое бытие» не может быть и не является подлинным началом. Гегель был бы более последователен и даже научен, если бы начал не с чистого бытия, а с абсолютной идеи. Почему? Да потому, что «абсолютная идея была для Гегеля очевидностью, непосредственной истиной до того, как он начал *писать* свою «Логiku»» (52, 1, 75). Тот факт, что для Гегеля, сочиняющего систему, абсолютная идея формально представляется не очевидной, не меняет сути дела.

Понятие ничто, или чистого бытия, Гегель превращает в самостоятельную сущность, но это понятие может быть такой сущностью только в спекулятивной логике, но не в действительности. Такое понятие противоречит и гегелевскому обожествлению процесса мышления: оно «есть безусловно чуждое мысли и разума понятие...» (там же, 88). Ничто как понятие — известная степень человеческого представления. Следовательно, будет слишком явной ошибкой превращать противоположность между бытием и ничто в универсальную изначальную метафизическую противоположность.

Философский декрет Гегеля о превращении определения мысли в самостоятельную сущность несостоятелен, беспредметен и, следовательно, бесполезен. Гегель не поднялся до понимания бытия как такового — до «свободного, самостоятельного, самодовлеющего бытия...» (там же, 128). Фейербах ставит всю проблему с головы на ноги, делает ее логичной: «Почему мне нельзя начать с самого бытия, то есть с действительного бытия?» (там же, 60). Это тем более основательная точка зрения, что человеческий опыт исходит из тысячи раз доказанного постулата: «...чувственное, конкретное бытие есть *противоположность бытию* в общем смысле, как его понимает логика» (там же, 73). Фейербах предвидит возражение, что Гегель рассматривает вопрос о бытии и его противоречиях не с реально-практической, а с логико-теоретической точки зрения.

Фейербах замечает, что логическое разграничение определений мысли невозможно вне пространственной разграниченности (см. там же, 194). Гегель же предлагает для пространства как неотъемлемого атрибута материального бытия лишь отрицательные определения.

Даже тогда, когда он говорит о разворачивании природы в пространстве, он полагает, что определяет чисто отрицательным образом и природу, и пространство. Между тем, замечает Фейербах, «быть здесь», т. е. пространственно определиться, есть нечто положительное и эта положительность пространственного определения во времени имеет огромное значение для логики, ибо *«пространство и время — не простые формы явлений: они — коренные условия, разумные формы, законы как бытия, так и мышления»* (там же, 192).

Замечательно возражение Фейербаха, что в логике Гегеля формой созерцания происходящего предстает только время, а не время и пространство. Гегель признает лишь историческое время, но не видит исторического пространства; представление же об историческом времени у него условное, ограниченное: во времени он видит только прошлое. Вследствие этого появляется типичное для гегелевского анализа бытия противоречие: «ступени развития в качестве самостоятельных явлений имеют лишь *исторический* смысл» — это для Фейербаха не подлежит сомнению: в гегелевской логике эти исторические ступени развития могут «жить только как тени, как моменты, как гомеопатические крупички в ступени *абсолюта*» (там же, 55). Гегель выводит из логики то, что невозможно вывести — природу. Фейербах имеет дело с бытием природы, но не вводит еще понятия общественного бытия. Природа предшествует всякой логике. Признавать мыслительные продукты гегелевского интеллекта за самостоятельные сущности и, более того, превращать эту сущность в абсолют, определяющий все и вся в действительности, в том числе и человеческое мышление, породившее эти сущности, — смелая, но плохая философия.

У Гегеля, замечает Фейербах, бытие оказывается «предикатом всех вещей» и, следовательно, чисто абстрактным понятием; в абсолютной философии это *«абстрактная мысль, мысль без реальности»* (там же, 173). Антропологическо-материалистическое понимание бытия связано с верным пониманием сущности, природы и человека: *«Что составляет мою сущность (и сущность природы. — В. М.), то и есть мое бытие»* (там же, 173).

Фейербахово настаивание на чувственном бытии как предпосылке мышления «мыслительного бытия» (и всякого философствования) ведет к поискам критерия ис-

тинности форм бытия. Если Гегель полагает, что истинно всеобщее, которое опосредствованно, то Фейербах утверждает, что истинно предметно-чувственное, данное непосредственно. Любовь — непосредственный критерий, критерий непосредственного. Без любви нет истины, и человеческий индивид тогда представляет собой нечто, когда он любит. В общем, это апология ценности любви как средства познания. К сожалению, не все в действительности, в том числе в предметно-чувственной действительности, подвластно этому средству, и его всеобщность сомнительна. На это указывали многие критики Фейербаха.

История и антропология. Фейербах решительно не согласен со спекулятивным конструированием истории. Это, по мнению основателя материалистической антропологии, неверный путь; исторические эпохи различаются не по прихоти понятий, а тогда, когда нечто «становится объектом непосредственной, чувственной уверенности, а потому *истиной*» (там же, 187). Сравнивая Шеллингово понимание истории с гегелевским, он заключает, что первый видит в истории единство, целостность, но не особенное, не различное; второй, т. е. Гегель, за различием упускает единство. Общее отходит у него на задний план. Гегелевское различие — это непрерывное движение сменяющих друг друга явлений процесса, «поступательное движение» «разнообразных религий, философии, времен и народов». Фейербах спрашивает, не сводится ли эта философия истории к «воспоминанию человечества о том, чем оно было, но чем оно больше не является?» (там же, 244). Гегель анализирует историю «лишь как поток, не исследуя *дна*, над которым данный поток протекает» (53, 3, 382). Понимание истории у Фейербаха все же антропологическое. Тем не менее идеализм гегелевского понимания истории схвачен верно.

В философии истории Гегеля формой содержания происходящего предстает только абстрактное время; историческое время, как и историческое пространство, игнорируется. Абсолют, или, что одно и то же, гегелевский абсолютный разум, останавливается в своем развитии, познав все и вся. Это означает, что историческое время остановилось, часы истории выброшены за ненадобностью. Но это логика Гегеля, а не логика истории, где время продолжает свою непрерывную работу, уходя в будущее и приближая его.

Телеологический характер движения гегелевской абсолютной идеи был для Фейербаха очевиден. Гегелевская телеологическая мистика абсолютной идеи им отвергается, и прежде всего потому, что благодаря этой мистике абсолютная идея обнаруживает себя «и как первое, и как последнее, и как единое, и как все» (52, 1, 62). Но это невозможно, замечает Фейербах, абсолютная идея не может быть целью сама по себе, ибо в таком случае у людей «не было бы никакой другой цели жизни, как все вновь и вновь перечитывать «Логику» или выучить ее наизусть, как «Отче наш»» (там же).

По мнению Фейербаха, целесообразность есть иное название законосообразности, закономерности природы, «не что иное, как единство мира, гармония причин и следствий, вообще та взаимная связь, в которой все в природе существует и действует» (52, 2, 630). Категория целесообразности фиксирует стихийные акты органической природы прежде всего. Что касается понятия цели, то оно выражает особенности человеческой деятельности; постановка целей свойственна исключительно деятельности, сознанию человека.

Диалектика или метафизика? Фейербах разъясняет, что в процессе критики гегелевской философии ему стало ясно отличие формы от сущности философии Гегеля. «Я отбросил форму, сохранив сущность» (53, 3, 375), — пишет он. Сущность — это прежде всего идея развития, лежащая в основе гегелевской диалектики.

Фейербах выступает за генетически-критическую философию. Эта философия и соответствующий ей генетический (абстрактно-исторический) метод: а) исследуют происхождение предмета (реальных, единичных вещей); б) вводят принцип сомнения там и тогда, где и когда следует установить, различить, является ли предмет действительным или только представлением; в) отличают субъективное, масштабное от объективного, предметно-чувственного.

По мнению Фейербаха, такая философия способна преодолеть удвоение действительности в гегелевской системе, когда она сначала дается как предмет логики, а затем как предмет философии природы и философии духа.

В черновике письма К. Марксу Фейербах охарактеризовал свой метод как способ развивать мысль, следуя анализу реальных противоположностей, постигаемых

в предметно-чувственной деятельности. «Где передо мною нет предмета,— отмечал он,— там я не могу образовать противоположность» (52, 1, 205). Приведенные слова были высказаны по поводу беспредметной «философии откровения» позднего Шеллинга, но таково было Фейербахово понимание предметности метода философии вообще. Именно поэтому Фейербах определял сущность диалектической логики Гегеля как «сущность природы и человека, но *без сущности, без природы, без человека*» (там же, 124). В «Основных положениях философии будущего» он обращает внимание на теологические корни идеалистической логики; ее тайна заключается в том, что сначала отрицается теология, а затем посредством той же теологии отрицается философия: «Начало и конец образует теология; в середине пребывает философия...» (там же, 165).

Фейербах противопоставляет свой метод и свое понимание метода идеалистическим крайностям его толкования. В письме к Рейделю (1839) он говорит, что его метод есть «орудие достижения непрерывного величественного единства общего и единичного, абстрактного и конкретного, спекулятивного и эмпирического, философии с жизнью...». И продолжает: «Для меня связующим звеном между этими двумя противоположностями является скептицизм, или критицизм, который только спекулятивен или только эмпиричен» (93, 2, 174).

Это толкование Фейербахом метода очень важно как для понимания его точки зрения на одну из решающих проблем философии, так и для уяснения того, что при работе над «Сущностью христианства» он опирался на сознательно применяемый материалистический метод познания. Вопрос, следовательно, заключается в установлении того, насколько этот метод является к тому же и диалектическим.

Реальное противоречие как источник развития. Фейербах был искренен, когда утверждал, что Гегель — философ противоречия. Но спекулятивные наклонности Гегеля заводят его в область воображаемого противоречия. Сравнивая анализ развития духа в «Феноменологии духа» и в «Логике», Фейербах приходит к выводу, что в обоих случаях обнаруживается ненаучность понимания, ибо Гегель вступает в «*прямое противоречие с действительным бытием*» (52, 1, 174). В чем причина этого «прямого противоречия» с действительностью и,

следовательно, фатального непонимания ее? Основание диалектики не на небе, не в сфере идеальных сущностей, а на земле, в сфере человеческого бытия и человеческих отношений. Творит не дух (*spiritus creator*), творит человек (*homo creator*).

Идея борьбы противоположностей, этот диалектический конек Гегеля, может возникнуть в голове и стать основной идеей теоретического постижения мира только потому, что реальная, предметная, а не спекулятивная борьба противоположностей есть условие существования бытия. Фейербах настаивает на внимании к реальным, истинным проявлениям противоречий бытия; он утверждает, что «важнее всего раскрыть *законы* единства противоположностей и различие между истинным, разумным и ложным, вздорным противоречием» (53, 3, 322).

Исходный пункт развития. Для Гегеля огромное значение имеет проблема начала диалектического движения разума. Фейербах согласен с тем, что это проблема огромной важности, и первое, что он предпринимает,— это выяснение теоретических предпосылок гегелевской трактовки начала. Он утверждает, что в трактовке начала движения мысли Гегель примыкает к «наукоучению» и его метод «в общем является методом Фихте...» (52, 1, 60). А это означает, что движущей силой процесса мышления признается противоречие, но только у Фихте оно выступает в виде противоречия между чистым *Я* и реальным *Я* самосознания, в то время как у Гегеля формулируется в виде противоречия между чистым бытием и реальным бытием. Фихте приходит в конечном счете к долженствованию, Гегель — «к концу, совпадающему с началом» (там же, 61). В итоге у Гегеля метод оказывается сущностью философии. Фейербах решительно возражает против такого толкования метода философии. По его убеждению, метод не может быть ничем иным, как изложением философии.

Гегель понимал, что серьезный недостаток предшествующих систем философии заключается в том, что их создатели принимали за начало философии предпосылку более или менее случайную. Так, Фихте, гиперболизируя *Я*, воображал, что его философская система беспредпосылочна; в действительности он принял случайную предпосылку.

Гегель отверг реальные по сущности и научные по

своему характеру бытие и разум, также вообразив, что начинает беспредпосылочное философствование в сфере логического бытия, начиная с ничто. Он берет, по словам Фейербаха, в качестве предпосылки «нечто неопределенное, недетерминированное, это — абстракция от всякой определенности...» (там же, 116). Возможна ли беспредпосылочная философия, спрашивает Фейербах и отвечает: да, возможна, но только когда философия начинает со своей противоположности. Новейшие системы начинали с себя, а не со своей противоположности.

Гегель же начинает диалектическое движение идеи с непосредственно логического противоречия, измышленного им, не принимая во внимание чувственного бытия. Вследствие этого ему приходится рассказывать спекулятивные сказки об абсолютной идее, которая свободна сама по себе, определяет сама себя (собственно, по Гегелю, смысл продвижения вперед и заключается в определении) и переходит в жизнь; более того — в которой отражается жизнь. Эти определения и раскрывают смысл начала. Фейербах видит во всем этом результат «сверхчувственной абстракции» (там же, 118). Гегель, оказавшийся в плену собственного панлогизма, вынужден прибегать к подобным решениям. Таково его решение об абсолютной идее, которая, в свою очередь, «решает» свободно произвести из себя момент своей особенности — непосредственную идею. В общем, логическое порождает предметно-чувственное.

Высшим конкретным выражением логического у Гегеля выступает понятие, а становление понятия и есть движение и развитие как таковые. Фейербах решительно не согласен с таким «бесчувственным» пониманием становления понятия. В противоположность безбрежной гегелевской идеализации понятия он утверждает, что «предшествующие понятию ступени созерцания и чувства, наоборот, предполагают понятия, уже сами есть понятие, но еще в своем инкогнито или неглиже, а не в парадном мундире» (там же, 390).

Гегель может возразить, сказав, что он указывает на противоречие между чувственной и сверхчувственной реальностью (последняя истинно сущностная реальность). Но для него это указание служит лишь возвеличиванию сверхчувственной реальности, и он не занимается выяснением способов разрешения противоречий

между двумя реальностями. А раз это так, замечает Фейербах, то метод Гегеля оставляет широкие возможности для субъективного произвола. Гегелевской логике не хватает жизненности оригинала, которым является природа. Отсюда несогласованность частей его системы: у Гегеля есть время, но нет пространства, есть философия истории, но нет действительной философии природы.

Итак, гегелевский синтез присваивает себе все жизненное от других и вследствие этой усвоенности чужого содержания ему всегда недостает имманентной жизненности.

Монолог субъекта или диалог с природой? Представляя гегелевскую диалектику как «образцовый» монолог, Фейербах возражает, что «диалектика не есть монолог умозрения с самим собой, но диалог умозрения с опытом» (52, 1, 73). Это была реакция материалиста на мистификации и софистические приемы идеалистического метода. Можно ли рассматривать такое отвержение гегелевской манеры философствовать, как отрицание диалектики в принципе, в ее рациональной форме? Нет, конечно! Фейербах, возможно, и повинен в отсутствии интереса к систематической логической разработке диалектики (он не представил образца такой разработки в систематической форме), но не в отрицании диалектики «из принципа». Он считает «несерьезным» гегелевский взгляд на природу как на неполное проявление духа в его инобытии. Серьезное философствование не может игнорировать природу как свою глубочайшую предпосылку. Природа не что-то чуждое философии, а реальное начало реальной философии. Поэтому рациональная диалектика должна быть в первую очередь диалектикой природы. Фейербах выдвигает принцип и вводит таким образом понятие, которое впоследствии Ф. Энгельс с гораздо большей основательностью развил в своей «Диалектике природы».

Гегель не видит оригинальности природы. Для него природа такая же абстракция, как и другие его абстракции, разве лишь менее значащая в системе его категорий; более того, это такая абстракция, действительность которой не соответствует понятию. Фейербах отвечал на это, что плоха та диалектика, понятия которой не соответствуют действительности. «Что представляет собой диалектика,— спрашивал Фейербах,— если она идет

вразрез с естественным возникновением и развитием? Какую цену имеет ее «необходимость»? Какую цену имеет «объективность» психологии, вообще философии, если она отмежевана от единственно категорической, императивной, коренной и основополагающей объективности, объективности телесной природы...» (53, 3, 387). Все это глубоко верно. И все же обращает на себя внимание абстрактность рассуждений самого Фейербаха. Противопоставляя Гегелю реальную природу, опыт, человеческую психологию, он странным образом ничего или почти ничего не говорит об обществе. Получается монолог абстрактного индивида с абстрактной действительностью. К. Маркс показал вскоре, что реальный монолог, который Фейербах отстаивал в противоположность спекулятивному монологу, неполон вне материалистического понимания истории.

Логические формы мышления. Было бы странно видеть в Фейербахе противника систематического мышления. Наука логики необходима. Но он решительно не согласен с Гегелем в том, что систематическое (диалектическое) мышление есть мышление в себе. Фейербах соглашается с тем, что такое мышление должно быть излагающим себя мышлением, но он настаивает на признании, что сущностные основания такого мышления, его исходное содержание находятся вне его, а не в нем. Ввиду того что Гегель стремится к излагающему себя мышлению, которое усматривает содержание в себе самом, он неизбежно приходит к формализму абстрактного мышления. Фейербах утверждает, что это — следствие непродуманности и даже непонимания противоречия. Гегель не понимает противоречия? Да, отвечает Фейербах, Гегель не понял противоречия между сущностью и формой, истиной и научностью, мышлением и писанием (см. 52, 1, 75—76).

Фейербах в отличие от Гегеля различает формы разума как формы выражения внутреннего акта мысли и акта познания и формы сообщения мысли как формы воспроизведения мысли в словах, речи. Правда, это различие он не подтверждает разработкой логических форм внутренних актов мысли и сравнения их с формами воспроизведения мысли в речи (т. е. с грамматикой). Но сама постановка вопроса замечательна. По поводу логических форм суждения и умозаключения этот мыслитель, которому долго отказывали в праве называться

логиком, замечает, что они не являются формами активной мысли. Это те отношения разума, которые, по его мнению, не опираются на причинность: «Они *предполагают* метафизические понятия всеобщности, особенности, единичности, целого и части, так же как правила о всяком и ни одном, как закон необходимости, закон основания и следствия. Эти логические формы могут быть усвоены только при помощи этих понятий, поэтому они — положенные, выведенные, а не первоначальные формы мысли» (52, 1, 66). Что же касается доказательства посредством суждений и умозаключений, то это средство лишает мысли индивидуальной формы, придает им всеобщий характер — они становятся понятными для других. Все эти рассуждения Фейербаха глубоко верны по сути и просятся в преамбулу материалистических учебников по логике, где они, к сожалению, редко воспроизводятся. Возвращаясь к вопросу о первоначальных формах мысли, следствием которых являются логические формы суждения и умозаключения, Фейербах подчеркивает, что «эта область еще неизвестна» (там же). Высказывания Фейербаха лишь пролегомены к будущей диалектической логике. Тем не менее его аргументация против гегелевского навязывания самостоятельного статуса логическим отношениям небезынтересна и в логическом отношении. Подчас он обращается и к более специальным областям логики. «Так, *утвердительные* и *отрицательные* суждения должны выражать *особое* отношение, а именно отношение непосредственности, а единичное, частное, всеобщее суждение, напротив, должно выражать отношение рефлексии. Но все эти многообразные формы суждения суть лишь *эмпирические способы выражения*; их прежде всего надлежит *свести к такому суждению*, в котором предикат содержит *существенное отличие, природу*, род субъекта, — тогда только будет *выражено логическое отношение*. Так же обстоит дело с ассерторическим, проблематическим суждением. ...Но какое реально-логическое отношение лежит в основе всех этих форм суждения? Не коренится ли оно просто в судящем *субъекте*?» (там же, 70). Вновь существенный для понимания диалектической логики вопрос, и вновь он остается без ответа. Таким образом, Фейербах не разрабатывает последовательно проблематику диалектической логики. Он лишь ставит вопросы, вскрывая одновременно несостоятельность гегелевского решения, но он

взывает к будущему материалисту-логику, который эти вопросы будет разрабатывать. В определении же характера Гегелевой диалектики Фейербах считает вполне достаточной ту констатацию, что это—*«последнее убежище, последняя рациональная опора теологии»* (там же, 128), *«теология, превращенная в логику, в приемлемом для ума и современности виде»* (там же, 116).

Итоги. Разрыв антропологического материализма с диалектическим идеализмом имел величайшее позитивное значение, но он обнаружил и свои негативные последствия. Фейербах не желал (или не мог) понять гегелевский метод исторически. Он, в общем, не увидел чего-либо методологически ценного в Гегелевой логике. Поэтому, даже касаясь позитивных элементов гегелевского метода, Фейербах оценивает их негативно. Так, закон отрицания отрицания он обсуждает лишь в связи с противоречиями внутри философии. Объективно это было ограничением компетенции одного из всеобщих законов диалектики. Фейербах говорит, правда, о диалектическом характере бытия, но он далек от того, чтобы предложить какую-то систему понятий, отражающую формы диалектического движения бытия, предметно-чувственного мира, как это сделал Гегель в отношении мира идей.

Одной из причин такой недооценки разработки материалистической системы категорий являлся отрыв Фейербаха от современного ему естествознания. Фейербах уважал «чистое» естествознание. Но он видел в естествознании лишь особенную сферу теоретической деятельности. Противоядие против гегелевского гипостазирования абстракций он находил в возвращении к чувственной достоверности, но, не оценив значения практического возвращения к предмету чувственной достоверности, отдал большую дань созерцательному материализму. Фейербах не усмотрел решающего — что признаваемое им «чистое» естествознание получает свою цель, равно как и свой материал, лишь благодаря торговле и промышленности, где с наибольшей силой и наглядностью проявляется предметно-чувственная деятельность людей.

Тем не менее Фейербах больше, чем кто-либо в его время, сделал для развенчания формализма гегелевского мышления. Он решительный противник гегелевской идеалистическо-диалектической догматики. «Мысли-

тель,— писал он,— лишь постольку диалектик, поскольку он — *противник самого себя*» (52, 1, 73). Гегелевский культ своей собственной системы он отвергает решительно. Найденный Фейербахом принцип имеет исключительное значение — это принцип движения, принцип творческий. К. Маркс писал, обращаясь к спекулятивным теологам и философам (1841): «...освободитесь от понятий и предрассудков прежней спекулятивной философии, если желаете дойти до вещей, какими они существуют в действительности, т. е. до *истины*. И нет для вас иного пути к *истине* и *свободе*, как только *через огненный поток*. Фейербах — это *чистилище* нашего времени» (1, 1, 29).

Спекулятивные теологи и философы не вняли да и не могли внять призыву молодого Маркса. Вопрос о влиянии Фейербаха на Маркса и Энгельса — это одновременно вопрос о критике основателями диалектического материализма феербахианства.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Мы рассмотрели теоретические истоки гегелевской логики, изложили основные аргументы Гегеля в защиту своего образа диалектики и контраргументы антигегельянцев. Эти контраргументы подтвердили, что решающая причина их непреодолимого отвращения к Гегелю заключается, говоря словами Г. В. Плеханова, в том, что «Гегель для них слишком *объективен*» и «из всех разновидностей идеализма система Гегеля ближе всего к материализму» (45, 17, 168—169). Антигегельянцы-иррационалисты закладывали ту традицию отвержения рационалистического (научного) мышления, того отрицания логики и «понятийного мира» науки, которая впоследствии стала альфой и омегой идеалистического иррационализма XX в., феноменологии Гуссерля, антропологии Шелера, экзистенциализма Бердяева и Хайдеггера.

Критика Фейербахом философии Гегеля, которой мы заключаем наше повествование, обнаружила в системе абсолютного идеализма и в его методе больше действительных пробелов и скрытых изъянов, чем это могло сделать иррационалистическое антигегельянство, для

которого идеализм как таковой не был и не мог быть сам по себе объектом сокрушительной критики. Фейербах расставил вехи для последующей материалистической критики и указал возможные направления разработки теории диалектики и диалектики научного мышления. Однако обоснование и дальнейшее развитие материалистической диалектики не могло быть убедительным в рамках его философской антропологии. Оно стало возможным лишь на почве марксизма, в связи с материалистическим пониманием истории.

Этот вопрос выходит за рамки нашей темы, и единственное, что мы можем и должны здесь заметить,— это то, что критика гегелевской логики продолжала играть свою позитивную роль в этом новом для философии процессе. Изучение этого процесса — предмет иного исследования.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Адорно Т. 55, 180
Анаксагор 10, 22
Анаксимандр 17
Аристотель 3, 8, 10, 20, 23, 25,
28—37, 40, 44, 80, 95, 129, 148,
157, 176

Баадер Ф. 87
Бакрадэ К. С. 59
Бакунин М. А. 167, 179
Баур Ф. Х. 178
Бауэр Бр. 55, 58, 73, 104, 137, 167,
187

Бейль П. 216
Белинский В. Г. 110
Бердяев Н. А. 231
Берне Л. 164
Беркли Дж. 73, 193
Бёме Я. 41—43
Бенвенист Э. 89
Боссюэ Ж. Б. 127
Бруно Дж. 39, 40, 216
Бубер М. 26
Буркхардт Я. 167, 179
Бэкон Ф. 90

Вайс Б. 28
Виндельбанд В. 54, 110, 111
Вольтер 45, 123

Габитова Р. М. 162
Гадамер Г. 51, 86, 153
Гайм Р. 63, 80, 114, 129
Гаманн И. Г. 43
Гартман Э. 178
Гердер И. Г. 125
Гёльдерлин И. Х. Ф. 64
Гейне Г. 164
Гераклит 8, 14, 18—21, 27, 29, 32,
37, 148, 190, 191
Гербарт И. Ф. 98
Гесиод 83
Гёте И. В. 4, 65
Гоббс Т. 129, 131, 192
Горгий 24
Гулыга А. В. 69
Гуссерль Э. 231

Декарт Р. 40, 167, 168, 216
Демокрит 10, 11, 83
Дидро Д. 41, 45
Дильтей В. 148
Дицген И. 76, 77, 109

Зенон 15, 16, 18, 44, 51
Зольгер К. В. Ф. 157—163, 183

Икскуль Б. 136, 137
Иодль Ф. 193

Кант И. 29, 36, 40, 43—55, 59, 61,
72, 93, 95, 123, 129, 140—142, 144,
148, 150, 151, 155, 156, 168, 171,
185, 188, 191—194, 197, 200, 205,
211, 216, 218

Кармышев Г. П. 108
Капп Э. 216
Катков М. Н. 167
Кеппен Ф. 140
Кильмайер Ф. 58
Киркегор С. 4, 6, 167, 179—185
Кондорсе М. Ж. А. Н. 123, 129
Крон В. 96
Кронер Р. 7
Ксенофан 14
Кузен В. 166
Кювье Ж. 63
Кэрд Э. 111

Лассаль Ф. 39
Левкипп 10, 11, 83
Лейбниц Г. В. 41, 57, 166, 197
Ленин В. И. 5, 105, 106, 108, 133,
171, 194
Леонтьев А. А. 34
Лессинг Г. Э. 125
Локк Дж. 30, 90, 188
Лукач Г. 74

Маркс К. 3—7, 10, 32, 39, 42, 58,
71, 73, 75, 76, 78, 81, 84, 97, 100,
102, 103, 106, 109, 113—116, 122,
125, 128, 131, 132, 134, 135, 140,
166, 177, 213, 214, 216, 219, 223,
228, 231

Маркузе Г. 77
Мархайнеке Ф. К. 104
Мах Э. 206
Мелисс 14
Меринг Ф. 166
Милль Д. С. 90, 100, 114
Монтескьё Ш. 114, 123
Мур Д. 141
Мюллер И. 210

Нитхаммер Ф. И. 68, 117
Новалис 147
Новгородцев П. И. 114
Ньютон И. 205

О'Брайен 127, 129
Огарев Н. П. 167, 179
Огурцов А. П. 111
Окен Л. 61

Пальмер Л. 28
Парменид 14, 15, 18, 84, 190
Платон 7, 17, 21—23, 25—31, 35—
38, 78, 79, 114, 148, 150, 152, 192,
194
Плеханов Г. В. 231
Плотин 38
Пристли Дж. 192
Прокл 38, 64

Рассел Б. 104
Розенкранц К. 41
Руге А. 165—167
Руссо Ж. Ж. 45, 115, 125, 131

Савиньи Ф. К. 167
 Сартр Ж. П. 202
 Скотт Д. 178
 Смит А. 114
 Сократ 7, 21—26, 29, 35, 70, 148, 183
 Соловьев В. С. 65, 73, 110, 136
 Спиноза Б. 57, 72, 90, 145, 150, 160, 168, 197, 216
 Тик Л. 185
 Тиллих П. 178
 Тревиранус Г. 61
 Тренделенбург А. 109, 177, 203—214
 Трубецкой С. Н. 111
 Фалес 9
 Фейерабенд П. 94
 Фейербах Л. 4, 6, 23, 30, 37, 38, 42, 52, 54, 55, 58, 60, 83, 109, 144, 155, 157, 166, 167, 172, 175—179, 199—203, 205, 214—231
 Фетчер И. 127
 Финдлей Д. 28, 80, 81
 Фихте И. Г. 4, 52—55, 59, 60, 72, 73, 78, 110, 115, 125, 140, 141, 148, 150, 151, 154, 159, 161, 166, 168, 193, 216
 Фишер К. 130, 177, 194, 211, 218
 Фома Аквинский 141, 178
 Форстер В. 58
 Хабермас Ю. 178, 179
 Хайдеггер М. 21, 179, 202, 231
 Цешковский А. 138, 167

Чаадаев П. Я. 69
 Чернышевский Н. Г. 163, 167

Швырев В. С. 59
 Шелер М. 192, 231
 Шеллинг Ф. В. 4, 6, 42, 52, 55—64, 66, 67, 69, 70, 72, 78, 82, 86, 109, 118, 121, 140—145, 150, 159, 160, 164—166, 168—179, 186, 188, 194, 195, 216, 224
 Шестаков В. 161
 Шиллер Ф. 65
 Шлегель Ф. 70, 142, 147, 152, 161, 162, 185
 Шлейермахер Ф. Э. Д. 4, 6, 60, 144, 145, 147—157
 Шмидт Ф. 178
 Шопенгауэр А. 4, 51, 53, 109, 112, 141, 166, 178, 185—203
 Штраус Д. 167, 168, 187

Экхарт И. 41
 Эмпедокл 10
 Энгельс Ф. 3, 5, 40, 56, 63, 76, 107, 114, 123, 132, 134, 167, 170, 171, 175, 178, 179, 186, 187, 216, 227, 231
 Эпикур 10, 122, 197
 Эшенмайер К. А. 142—145

Юм Д. 114, 131, 192, 194

Якоби Ф. Г. 43, 67, 144—148, 153, 154, 156
 Ясперс К. 179

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1—49.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
3. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. III. М., 1927.
4. Ленин В. И. Полн. собр. соч.
5. Александров Г. Ф. Аристотель. М., 1938.
6. Аристотель. Собр. соч. в четырех томах, т. 1. М., 1977.
7. Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм. М., 1933.
8. Бакрадзе К. Проблемы диалектики в немецком идеализме. Тбилиси, 1971.
9. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем, антихристом и безбожником. М., 1933.
10. Бейль П. Исторический и критический словарь в двух томах, т. 2. М., 1956.
11. Белинский В. Г. Полн. собр. соч., т. XII. М., 1956.
12. Бёме Я. Аврора, или Утренняя звезда в восхождении. СПб., 1914.
13. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
14. Виндельбанд В. История философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками, т. I—II. СПб., 1913.
15. Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма. М., 1978.
16. Гайм Р. Гегель и его время. СПб., 1961.
17. Гайм Р. Романтическая школа. М., 1891.
18. Гегель. Соч. М., 1932—1959.
19. Гегель. Наука логики в трех томах. М., 1970—1972.
20. Гегель. Работы разных лет, т. 1—2. М., 1971.
21. Гегель. Философия религии, т. 1—2. М., 1976—1977.
22. Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1—3. М., 1974—1977.
23. Гегель. Эстетика, т. 1—4. М., 1973—1975.
24. Гейне Г. Собр. соч., т. 6. М., 1958.
25. Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981.
26. Гулыга А. В. Гегель. М., 1974.
27. «Дело» (СПб.), 1872, № 4.
28. Джохадзе Д. Диалектика Аристотеля. М., 1971.
29. Зольгер К.-В.-Ф. Эрвин. Четыре диалога о прекрасном и об искусстве. М., 1978.
30. Ибервег-Гейнце. История новой философии. СПб., 1899.
31. Иодль Фр. Л. Фейербах. Его жизнь и учение. СПб., 1905.
32. Кант. Критика чистого разума. Пг., 1915.
33. Кармышев Г. П. Логика Гегеля. Алма-Ата, 1972.
34. Корню О. Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность, т. 1. М., 1959.
35. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. СПб., 1894.
36. Кэрд Э. Гегель. М., 1898.
37. Линьков Е. С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973.
38. Литературная теория немецкого романтизма. Л., 1934.

39. *Меринг Ф.* Карл Маркс. История его жизни. М., 1957.
40. *Мочалов И.* Проблема индифференции в «Науке логики» Гегеля. — «Вопросы философии», 1977, № 5.
41. Наука и философия. М., 1972.
42. *Нерсисянц В. С.* Гегелевская философия права. М., 1974.
43. *Нерсисянц В. С.* Философия права Гегеля и современность. М., 1975.
44. *Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в учении о праве и государстве. М., 1901.
45. *Плеханов Г. В.* Сочинения, т. I—XVIII. М.—Л., 1923—1927.
46. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
47. «Северный Вестник» (СПб.), 1888, № 12.
48. VII Международный гегелевский философский конгресс. М., 1970.
49. «Современник», 1854, отд. II.
50. *Соловьев В. С.* Соч., т. 10. М., 1914.
51. *Тренделенбург А.* Логические исследования, ч. I—II. М., 1868.
52. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. I—II. М., 1955.
53. *Фейербах Л.* История философии, т. 1—3. М., 1967.
54. *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906.
55. *Фишер К.* История новой философии, т. I—VIII. СПб., 1903—1904.
56. *Хюбшер А.* Мыслители нашего времени. М., 1962.
57. *Чаадаев П. Я.* Сочинения и письма, т. 2. М., 1914.
58. *Челидзе М. И.* Диалектика Гегеля и основные особенности ее критики в буржуазной философии. Тбилиси, 1968.
59. *Шеллинг Ф.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.
60. *Шеллинг Ф.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб., 1908.
61. *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч., т. 1—4. М., 1910.
62. *Шопенгауэр А.* Мелкие философские сочинения. М., 1904.
63. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1910.
64. *Шопенгауэр А.* О четверояком корне закона достаточного основания. М., 1900.
65. *Adorno Th.* Drei Studien zu Hegel. Frankfurt a/M., 1974.
66. *Adorno Th.* Kierkegaard — Konstruktion des Ästhetischen. Frankfurt a/M., 1974.
67. *Angehrn E.* Freiheit und System bei Hegel. Berlin, 1977.
68. Aristotel on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum. New York, 1968.
69. *Bachmann C. F.* Über Hegeli Sistem. Berlin, 1833.
70. *Bayer W. R.* Hegel — Bilder. Berlin, 1965.
71. *Bennet J.* Kant's Dialectic. London, 1974.
72. *Benz E.* Swedenborg als geistiger wegberei der deutscher Romantik und des deutschen Idealismus.
73. *Bodammer Th.* Hegel's Deutung der Sprache. Hamburg, 1969.
74. *Bosley R.* Aspect of Aristotel's Logic. New York, 1975.
75. *Boulding K. E.* A Primer on Social Dynamics: History as Dialectics and Development. New York, 1970.
76. *Buber M.* Das dialogische Prinzip. Heidebberg, 1962.
77. *Cook D. J.* Language in the Philosophy of Hegel. The Hague. 1973.

78. *Cousin V.* Über französische und deutsche Philosophie. Stuttgart und Tübingen, 1834.
79. *Dilthey W.* Die Jugendgeschichte Hegel's. Stuttgart, 1959.
80. *Dilthey W.* Leben Schleiermachers, Band I—II, 2 Aufl. Berlin, 1966.
81. *Dusing K.* Das Problem der Subjektivität in Hegel Logik. Bonn, 1976.
82. *Erdmann J. E.* Grundrisse der Geschichte der Philosophie. Bd. 1—2. Berlin, 1869—1870.
83. *Eschenmayer.* Grundzügen einer christlichen Philosophie. Berlin, 1808.
84. *Eschenmayer.* Senschreiben an Schelling. Berlin, 1813.
85. *Evans J. D.* Aristotle's Concept of Dialectic. Cambridge University Press, 1977.
86. *Fetscher J.* Hegel's Lehre um Menschen. Stuttgart, 1970.
87. *Feuerabend P.* Against Method. London, 1975.
88. *Feuerbach L.* Briefwechsel mit Kapp. Leipzig, 1840.
89. *Feuerbach L.* De ratione und universale, infinita. Erlangen, 1828.
90. *Feuerbach L.* Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. Ansbach, 1837.
91. *Feuerbach L.* Nachgelassene. Aphorismen. Leipzig, 1846.
92. *Feuerbach L.* Pierre Bayle. Ansbach, 1838.
93. *Feuerbach L.* Sämtliche Werke. Bd. 2. Leipzig, 1846.
94. *Feuerbych L.* Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Darmstadt, 1976.
95. *Findlay J. N.* Plato. The written and unwritten doctrines. London, 1974.
96. *Findlay I.* The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination. New York, 1966.
97. *Fischer K.* System der Logik und Metaphysik, 1965.
99. *Fuhrmans H.* Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf, 1959.
100. *Gadamer H. G.* Hegel's Dialektik. Tübingen, 1971.
101. *Gadamer H. G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 3 Aufl. Tübingen, 1972.
102. *Gardine J.* Lorenzo Valla and the Intellectual Origins of Humanist Dialectic.—Journal of the History of Philosophy, April 1977, v. XV, N 2.
103. *Grunert B.* Solger's Lehre von Schönen. Marburg, 1960.
104. *Guthrie.* A History of Greek Philosophy, vol. 1—2. Cambridge, 1965.
105. *Haller E.* Solger's Philosophie der ironischen Dialektik. Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen und spekulatividealistischen Philosophie. Berlin, 1928.
106. *Hayakawa S.* Language in thought and action. New York, 1946.
107. *Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. XX. Berlin.
108. Hegel and the History of Philosophy. The Hague, 1974.
109. Hegel's Philosophy of Nature. Foreword. New York, 1970.
110. Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives. London, 1971.

111. *Heidegger M.* Schellings Abhandlung. Über des Wesen der Menschlichen Freiheit (1809). Tübingen, 1971.
112. *Heiss R.* Die grossen Dialektiker des 19 Jahrhundert's. Köln, 1963.
113. *Heraclitus Seminar*, 1966—67. By Martin Heidegger and Eugen Fink. University Alabama Press, 1979.
114. *Herbart I.* Allgemeine praktische Philosophie. Höttingen, 1908.
115. *Holderlin F.* Sammtliche Werke und Briefe. Berlin, 1970.
116. *Kainz H.* Hegel's Phenomenology. Part I. Analysis and Commentary. London, 1976.
117. *Kaminski W.* Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx. Frankfurt a/M., 1976.
118. *Kant I.* Metaphysische Anfangs gründe der Naturwissenschaft, Königsberg, 1787.
119. *Kaufmann W.* Hegel A. Reinterpretation. New York, 1965.
120. *Kierkegaard S.* Der Begriff der Ironie.
121. *Kierkegaard S.* Zum Kritik der Gegenwärt. Innsbruck, 1922.
122. *Kierkegaard S.* Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Düsseldorf—Köln, 1961.
123. *Krohn W.* Die Formale Logik in Hegel's «Wissenschaft Logik». München, 1972.
124. *Kroner R.* Von Kant bis Hegel, Band 1—2, 2 Aufl. Tübingen, 1961.
125. *Layer Q.* A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit. New York, 1976.
126. *Löwith K.* Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart, 1964.
127. *Ludwig Feuerbachin seine Briefwechsel und Nachlass*, 1874, VII.
128. *Lukacs G.* Zum Ontologie des gesellschaftliche Seins. Neuwied, 1971.
129. *Mac Taggart.* Studies in the Hegelian Dialektik. Cambridge, 1922.
130. *Mann G.* Das Verhältnis der Schleiermachers'schen Dialektik zur Schellings'schen Philosophie. Stuttgart, 1914.
131. *Marcuse H.* Zum Problem der Dialektik die Gesellschaft, H 2. Berlin, 1931.
132. *Martin A.* Macht's Problem.—Hegel und seine politische Wirkung. Wiesbaden, 1976.
133. *Mure G. R. G.* The Philosophy of Hegel. Oxford, 1965.
134. *Niebuhr R. B.* Schleiermacher on Christ and Religion. New York, 1964.
135. *O'Brien.* Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation. Chicago, 1975.
136. *Robinson I.* Duty and Hypocrisy in Hegel's Phenomenology of Mind. An essay in the real and ideal. University of Toronto Press, 1977.
137. *Rosen S. G. W. F.* Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom. New Haven, 1974.
138. *Rosenkranz K.* Das Leben Hegel's. Berlin, 1844.
139. *Ruge A.* Sämtliche Werke, Bd. V. Berlin, 1852.
140. *Russel B.* Wisdom of the West. London, 1959.
141. *Sarlemijn A.* Hegel's Dialectic. Dordrecht, 1975.
142. *Schelling F. W. J.* Briefe und Dokumente. Bd. I. Bonn, 1962.
143. *Schelling F. W. J.* Die Weltalter. München, 1846.

144. *Schelling F. W. J.* Einführung in seine Philosophie. Herausgegeben von H. M. Baumgarten. München, 1975.
145. *Schelling F. W. J.* Philosophie der Mythologie und Offenbarung Werke, Bd. 3. Leipzig, 1907.
146. *Schelling F. W. J.* Zur Geschichte der neuern Philosophie. Leipzig, 1966.
147. *Schmidt P. W.* Hegel's Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg. München, 1979.
148. *Schmidt F. W.* Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel. Stuttgart, 1971.
149. *Schleiermacher Fr.* Dialektik. Berlin, 1839.
150. *Schleiermacher Fr.* Hermenevtik. Heidelberg, 1959.
151. *Schleiermacher Fr.* Reden über die Religion an die Gebildeten ihren Verachtern, 4 Aufl., 1831.
152. *Schopenhauer A.* Über den Willen in der Natur. Frankfurt a/M., 1836.
153. *Simonovits.* Dialektische Denken in der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibnitz. Budapest—Berlin, 1968.
154. *Solger K. W. F.* Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, B. 1—2, 2 Aufl. Heidelberg, 1973.
155. *Solger K. W. F.* Philosophische Leschprüchen. Heidelberg, 1970.
156. *Sommer W.* Schleiermacher und Novalis. Frankfurt a/M.
157. *Stiehler G.* Der Idealismus von Kant bis Hegel. Berlin, 1970.
158. *Stock H.* Friedrich Schlegel und Schleiermacher. Barburg, 1930.
159. *Taylor Ch.* Hegel. Cambridge University Press, 1975.
160. *Tesch H.* Jakob Bohme. Mistiker und Philosoph. München, 1976.
161. *Tillich P.* Mystheism und Guilt-Consciousnessin Schelling Philosophical Development. Crammy, 1975.
162. *Ulrici H.* Über Princip und Methode der Hegel'schen Philosophie. Halle, 1841.
163. Veränderung und Entwicklung. Berlin, 1974.
164. *Wehrung K.* Die Dialektik Schleiermachers. Berlin, 1920.
165. *Weiss G. F.* Hegel's Critique of Aristotel's. Philosophy of Mind. The Haque, 1969.
166. *Weiss B.* Untersuchungen über Fr. Schleiermachers Dialektik. Zeitschrift für Philosophie, Bd. 73, 1962.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
Часть первая. ПРЕДПОСЫЛКИ ДИАЛЕКТИКИ ГЕГЕЛЯ	6
Гегель и античная диалектика	—
Гегель и диалектика Нового времени	39
Часть вторая. ЛОГИКА ГЕГЕЛЯ	71
Теоретическое кредо	—
Метод: самодвижение понятий	90
Система: метафизика абсолютной идеи	104
Логическая конструкция истории	123
Часть третья. ДИАЛЕКТИЗИРУЮЩЕЕ АНТИГЕГЕЛЬЯНСТВО	140
Теолого-романтическая оппозиция	—
Иррационалистическая мистификация диалектики	164
Кантианские контраргументы	185
Фейербахов узел. Материалистическое антигегельянство	214
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ	232
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	233
ЛИТЕРАТУРА	235

ИБ № 2011

Виктор Арсеньевич Малинин

ДИАЛЕКТИКА ГЕГЕЛЯ И АНТИГЕГЕЛЬЯНСТВО

Заведующая редакцией Л. В. Литвинова

Редактор В. Г. Сукач

Младшие редакторы Ю. В. Соколькова, С. В. Крыштановская

Оформление художника С. С. Верховского

Художественный редактор С. М. Полесицкая

Технический редактор Л. В. Барышева

Корректор Ч. А. Скруль

Сдано в набор 26.05.82. Подписано в печать 22.11.82. Бумага типограф. № 1.
Литерат. гарн. Высокая печать. Формат 84×108¹/₃₂. Усл. печатных листов 12,6.
Учетно-издательских листов 13,62. Усл. кр.-отт. 12,71. Тираж 20 000 экз.
Заказ № 1355. Цена 85 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда», Калининград (обл.),
ул. Карла Маркса, 18.